Der Zweikampf

auf

unsern Universitäten.

Eine Rede,

gehalten

auf der Universität zu Königsberg

am 2. Mai 1837

von

Karl Rosenkranz,

ordentl. Prof. zu Königsberg.

Königsberg,

bei August Wilhelm Unzer.

1837.

Zum Verſtändniß des Leſers.

Zwei brave Söhne der Albertina ſchlugen ſich. Der eine wurde getödtet. Ich hatte beide näher gekannt. Der Vorfall erſchütterte mich tief. Ich mußte meinem gepreſſten Herzen Luft machen und that es in der folgenden Rede. Einige Wochen darauf erſuchte mich ein Theil der Studirenden, ſie drucken zu laſſen. Ich hatte aber nichts davon aufgeſchrieben, verſprach jedoch es zu thun. Ein Aufenthalt außer der Stadt, mannigfache Arbeiten, die Ferien hielten mich ab, bis ich, im Angeſicht des neuen Semeſters, die Stimmung dazu, die lebhafte Erinnerung an das, was ich improviſirt hatte, wiedergewann. Ich habe nichts zu dem von mir Geſprochenen hinzugeſetzt, wohl aber Mehres davon, was ſich ſpecieller auf den

Fall bezog oder was Ausdruck meiner bewegten Empfindung war, weggelassen. Mögen diese kunstlosen Worte auch jetzt noch und auch auf Andere, die sie nicht hörten, so anregend, wie damals wirken!

Königsberg am 23sten October 1837.

Karl Rosenkranz.

Meine Herrn!

Ein außerordentlicher Fall drängt mich heute auch zu einer außergewöhnlichen Mittheilung. Zu tief bin ich seit gestern früh erschüttert, als daß ich nicht meinen Schmerz auch dadurch zu bewältigen streben sollte, daß ich ihm eine feste Gestalt zu geben, daß ich ihn mit Ruhe anzuschauen suche. An Sie aber richte ich mich, denn Sie, meine Herrn, stehen dem traurigen Fall eben so nahe als ich, wenngleich ich wohl die beiden Jünglinge, den hingeschiedenen wie den überlebenden, länger kenne, als Viele von Ihnen. Nicht von diesem besonderen Ereigniß aber will ich zu Ihnen sprechen; das ist nicht meines Amtes; wohl aber will ich über das allgemeine Interesse, was uns dasselbe darbietet, über den Zweikampf, zu Ihnen reden. Hierzu habe ich als Ihr Lehrer, als Ihr Freund das Recht. Indem ich Ihnen, so viel ich es vermag, über dies Element unseres akademischen Lebens Aufklärung gebe, indem ich Ihnen zu zeigen suche, wie sich dasselbe zu dem Geist unseres Jahrhunderts, oder, wenn Sie wollen, unseres Jahrzehnts verhält, indem ich hoffe, daß Sie, dadurch veranlaßt, Ihren Standpunct schärfer und klarer auffassen, hoffe ich für uns beide eine heilsame Verklärung der bitteren Empfindung, die uns jetzt durchdringt.

Glauben Sie aber nicht, meine Herrn, daß ich Ihnen etwas besonders Neues sagen werde. Der Zweikampf ist so

oft in ſocialer und moraliſcher, in politiſcher und religiöſer Hinſicht Gegenſtand der Unterſuchung geweſen, daß man dies Thema in der That zu den erſchöpften rechnen kann. Ich ſehe fort von den einzelnen Seiten deſſelben und beſchränke mich auf das eigenthümliche Verhältniß, welches derſelbe zu unſerm Lebenskreiſe hat. Was ich Ihnen ſage, kann nur durch die Wahrheit einerſeits, durch die Liebe andererſeits einen Werth haben. Von der letzteren als dem Princip, das mich treibt, darf ich Sie im Voraus für überzeugt halten und eben deswegen es auch als etwas Geringfügiges anſehen, daß meine Rede an Sie aller Kunſt entbehrt. Wenn nur die Sache zu ihrem Recht gelangt!

Vor allen Dingen müſſen wir nun fragen, welches iſt der Zweck des akademiſchen Lebens? Denn aus dem Begriff dieſes Zweckes müſſen ſich alle Beſtimmungen für Ihr Verhalten innerhalb deſſelben, alſo auch ihr Verhältniß zum Duell, ableiten laſſen. Die Univerſität iſt eine Corporation, welche durch ihr ganz eigenthümliche Beſtrebungen von jeder andern ſich ſehr beſtimmt unterſcheidet. Der Zweck der Univerſität iſt im Allgemeinen leicht angegeben. Er iſt die wiſſenſchaftliche Bildung, wie dieſelbe nicht blos das fertige Reſultat der Erkenntniß ausmacht, ſondern wie ſie ſelbſt noch im ununterbrochenen Werden begriffen iſt, wie ſie zur Gegenwart in der engſten Beziehung ſteht und den Einzelnen auf lebendige Weiſe zu einem Mitarbeiter an ihrem großen Entwickelungsproceß zu machen ſucht. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde die Univerſität etwas ganz Ueberflüſſiges ſein. Das Gymnaſium, die einſame Lectüre, der Privatunterricht, würden für die Nothdurft der Routine und für den energiſchen Drang des Autodidakten hinreichen. Allein darin eben liegt der unendliche Reiz des akademiſchen Lebens, daß man in einer Sphäre ſich heimiſch macht, welche durch und durch von der Unendlichkeit der Idee, von dem Trieb der raſtlos weiter eilenden Erkenntniß erfüllt iſt. Hierüber iſt man jetzt wohl ziemlich einverſtanden. Die freie, mündliche Production der

Wiſſenſchaft, die Theilnahme an der Geſtaltung, welche ſie in dem Individuum gewinnt, iſt die ſpecifiſche Differenz des akademiſchen Unterrichts von jedem andern. Die Univerſität iſt ein Organismus der Wiſſenſchaft, welcher gegen alles Buchſtabenweſen den ſteten Antagonismus zu unterhalten hat.

Alſo der Wiſſenſchaft, meine Herrn, widmen Sie ſich hier. Die Kunſt iſt kein unmittelbarer Zweck der Univerſität. Nur ihre wiſſenſchaftliche Erkenntniß macht auch ein Element derſelben aus. Sonſt bleibt ihr Genuß, ihre Ausübung andern Kreiſen überlaſſen und was eine Univerſität dafür thun kann, iſt mehr oder weniger von Zufälligkeiten abhängig.

Aber, meine Herrn, iſt hiermit der Begriff des akademiſchen Lebens erſchöpft? Ich glaube nicht. Vielmehr iſt auch ein weſentlicher Zweck deſſelben die freie Ausbildung des Charakters. Ich ſage abſichtlich, die freie Ausbildung, wiewohl dieſer Ausdruck inſofern falſch iſt, als die Bildung des Charakters immer nur das Werk der Freiheit ſein kann. Charakter iſt die beſtimmte Form unſeres Wollens, kann folglich nur durch den Willen ſelbſt hervorgebracht werden. Ich will aber mit dem Ausdruck frei in der Kürze die Bedingungen andeuten, unter welchen ſich Ihr Charakter auf der Univerſität entfalten kann. Niemand nämlich genießt darin einer ſolchen Gunſt, als der Student. Jede andere Richtung des Lebens führt frühzeitig zu beſchränkteren Verhältniſſen, welche von der Engheit eines beſtimmten Berufs mehr oder weniger afficirt ſind und dem Charakter leichtere oder ſchwerere Feſſeln anlegen. Der Studirende darf mehre Jahre ſeines Lebens ganz ſich ſelbſt leben. Er hat noch kein Amt. Staat und Kirche ſtehen noch als der große Hintergrund ſeines Lebens da, als die weite Perſpective ſeiner künftigen Thätigkeit. Er bereitet ſich erſt auf dieſelbe vor. Ungeſtört kann er ſich der Wiſſenſchaft widmen und, wie man ſich

so schön ausgedrückt hat, der eigenen Musik seines jungen Herzens horchen. Und eine solche freie Stellung ist schlechthin nothwendig, wenn der Same der Ideen, die Begeisterung für ächte Humanität, die Liebe zu allem Großen, Schönen und Heiligen so tiefe Wurzeln schlagen soll, daß in dem Drang und der Noth späterer Jahre der Glaube an das Ewige, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit unserer Bestimmung ihre unversiegliche Kraft durch uns auch an Andern bewähren sollen. Staat und Kirche haben dies auch sehr wohl erkannt und auf alle Weise gestrebt, da, wo irdische Sorge das Gemüth des Studirenden belastet, die Heiterkeit, welche den Musen ziemt, möglichst herzustellen. Traurig genug, daß hier die Mittel so oft hinter dem edlen Zweck zurückbleiben müssen. Die Sache selbst aber steht fest, daß Staat und Kirche nur von freien Männern, die zur reifen Besinnung über sich, über den Zweck unseres Daseins gelangt sind, eine Förderung erwarten können. Ein Bevormunder, der nicht ein eigenes Interesse am Staat hat, ein Lehrer, der nicht die Erkenntniß als solche, nur den durch sie möglichen Gewinn liebt, ein Priester, der nur ein Vehikel, nicht ein selbstständiges Organ des Himmels sein will, sind für Staat und Kirche eine Last. Ihre Charakterbildung hat also mit ihrer wissenschaftlichen den engsten Zusammenhang.

Aus jener theoretischen Richtung auf die Wissenschaft, aus dieser praktischen auf die Ausbildung des Charakters resultirt die eigentliche Poesie des akademischen Lebens, denn die Wissenschaft erhebt uns selbst zur Freiheit. Nur der freie Mann ist ihrer würdig. Freiheit allein ist die wirkliche Poesie unseres Lebens. Auf dem Gymnasium wird ein jeder Ihrer Schritte geleitet; hier mögen Sie selbst versuchen, was Sie aus sich und Ihren Kräften machen können. Der Lehrfreiheit von Seiten der Docenten entspricht von Ihrer Seite die Lernfreiheit. Es ist

lediglich Ihrer Gewiſſenhaftigkeit anvertraut, wie weit Sie den Umfang Ihres Strebens dehnen wollen und einige disciplinariſche Maaßregeln ſollen nur ſolche, die noch nicht in den Geiſt der Wiſſenſchaften eingebürgert ſind, vor gänzlicher Verwilderung, vor einer Verwandlung des göttlichen dolce far niente in eine liederliche Thatloſigkeit ſchützen. Eine ſolche Carricatur des Muſenlebens zum Müßiggang und ſeinen Folgen kann die Ehre der Univerſität als Corporation nicht dulden.

Obſchon Sie alſo, meine Herrn, einen entſchiedenen Beruf im Auge haben, ſo ſind Sie doch zugleich ſich ſelbſt in vieler Hinſicht überlaſſen. Andere Nationen haben ſich immer darüber gewundert, wie wir Deutſche Jünglingen, oft noch von zartem Alter, eine ſolche Stellung in der Geſellſchaft einräumen können. Engländer ſowohl als Franzoſen haben in der neueren Zeit ſich um alle Einzelheiten unſeres Burſchenlebens bekümmert und viel von der Romantik deſſelben geſprochen. Ja, das iſt der Geiſt unſeres Volkes, Jeden, ſo viel möglich, auf ſeine eigenen Füße zu ſtellen, die Individualität eines Jeden zu achten und nicht zu verlangen, daß, mit Leſſing zu reden, allen Bäumen nur Eine Rinde wachſen ſolle. Die Größe wie die Schwäche unſerer Nation liegt in dieſer wahrhaft göttlichen Rückſicht auf die Eigenheit einer Natur. Der Studirende befindet ſich bei uns in der glücklichen Lage, daß er, ohne dadurch Andern zu läſtig zu werden, den Eigenſinnigkeiten ſeines Weſens nachgehen und, wenn ſie nur dies, wenn ſie nicht die Hülle wahrhafter Originalität ſind, über ſie hinauskommen und die klarſte Erkenntniß ſeiner ſelbſt erreichen kann. Glücklich derjenige, der dieſe Zeit auch in dieſer Beziehung mit Erfolg zu nutzen verſteht.

Poetiſch iſt demnach Ihre Situation durch Ihre Freiheit, das werden Sie mir wohl einräumen. Aber dieſe Poeſie führt auch zuweilen in inneren und äußeren Con-

ſticken zu Tragödien, denn Sie ſind noch in der ganzen Fülle der Entwicklung begriffen und verſtehen noch nicht Maaß zu halten, was ja auch dem erfahrenen Manne oft ſo ſchwer wird. Sie lernen erſt, ſich ſelbſt unterwerfen und müſſen durch manchen Irrweg hindurch. Zweierlei iſt es, was Ihnen vorzugsweiſe Colliſionen bereitet: das eine liegt unmittelbar in Ihnen ſelbſt: es iſt Ihre Jugend; das andere liegt in Ihren Verhältniſſen. Sie gehören einer Corporation an.

Die Jugend hat ihre Freude an der Kraft. Sie überſchätzt nicht ſelten dieſelbe; ſie kokettirt nicht ſelten mit dem Muth. Aber angemeſſen iſt ihr eine ſolche Auffaſſung. Das Imponirende muß ihr noch den Vorzug haben. Der Körper ſelbſt iſt noch in der Entwicklung begriffen und ſo nimmt denn namentlich die Uebung und Geltendmachung phyſiſcher Stärke und Gewandtheit einen nicht unbeträchtlichen Raum bei ihr ein. Die Tapferkeit als Nichtachtung des Lebens, als Beweis perſönlicher Entſchloſſenheit, wird zärtlich geliebt. Die Waffenluſt iſt der männlichen Jugend eines freien Volkes ſo natürlich, als der weiblichen die Putzluſt. In ganz Deutſchland macht man ſich vom Studenten kein anderes Bild, als daß er zu fechten verſtehe. Das Rappier iſt ein von ihm unabtrennbares Acceſſorium: ein eigener Zauber ſcheint in dem gefährlichen Stahl zu ruhen, obwohl die Zeit längſt vorüber iſt, wo der Student nie anders ging, als mit dem Degen an der Seite.

Als Glieder der Univerſität haben Sie ein Doppelverhältniß, einmal zu den Lehrern, ſodann unter einander. In jener Hinſicht findet eine, wenn auch noch ſo wenig fühlbare, Unterordnung ſtatt. Wir Lehrer ſehen in Ihnen keineswegs bloße Schüler; wir wollen Sie zur Wiſſenſchaft nicht mechaniſch abrichten; wir ehren in Ihnen die Selbſtſtändigkeit und nennen Sie Commilitonen, mit welchem Wort wir wenigſtens wünſchen, Ihnen nicht blos

eine Schmeichelei zu ſagen, wofür es wohl Manche nehmen, wenn ſie es bei feierlichen Gelegenheiten ausſprechen hören. Ihre Abhängigkeit von uns iſt geiſtiger Art, weil wir Ihnen in der oder jener Richtung der Wiſſenſchaft voraus ſind. Unſer Bemühen iſt aber hauptſächlich darauf gerichtet, dieſe Abhängigkeit verſchwinden zu machen, ſo daß Sie unſerer nicht mehr bedürfen. — Ganz anders ſtehen Sie zu Ihren Genoſſen. Hier waltet eine unbedingte Gleichheit und es iſt ein ſchöner Zug, daß dieſelbe ſich auf unſern Deutſchen Univerſitäten ſo lange erhalten hat. Auf allen älteren Univerſitäten, auch auf unſerer Albertina, hat die Brüderlichkeit ſich ſelbſt in dem vertraulichen Du ausgeprägt und erſt auf den neuangelegten Univerſitäten iſt das die Perſönlichkeiten in ihrer Fremdheit auseinanderhaltende Sie eingetreten, hat ſich auch von da ſchon auf kleinere Univerſitäten verpflanzt und wird allerdings mit der Zeit allgemein werden. Die Gleichheit aber wird fortdauern. Zum erſtenmal gehören Sie nun einer Corporation an. Ihre Eltern, Ihre Lehrer übernehmen nicht mehr die Verantwortlichkeit Ihrer Handlungen, obwohl der Staat Ihnen im Senat eine Behörde gegeben hat, welche — abgeſehen von criminell ſtrafbaren Handlungen — zwiſchen Ihnen und dem bürgerlichen Gericht eine milde Vermittelung bezweckt. Sie fühlen ſich alſo zum erſtenmal als ſelbſtbewußte Glieder eines Ganzen; Ihre allgemeine Ehrenhaftigkeit individualiſirt ſich zur Standesehre, zur Ehre des Burſchen, wie die alte Deutſche Terminologie den Studenten betitelt. Und eben in dieſem Gefühl der Beſonderung liegt eine gewiſſe Reizbarkeit, welche, um recht zum Genuß ihrer ſelbſt zu kommen, wohl gar den Anlaß ſucht, ſich für beleidigt halten zu müſſen. Welche Sonnenſtäubchen haben nicht ſchon das Ehrgefühl des Studenten gekränkt! Ich will nun ganz von den Reibungen der Landsmannſchaften, der Corps oder Communen untereinander, von den Reibungen der auf na-

tionaler Basis ruhenden Landsmannschaften mit den ideell begründeten Burschenschaften, von den Reibungen der Studenten mit Handwerksburschen und Kaufmannsdienern einerseits, mit Officieren andererseits abstrahiren, denn solche Betrachtungen würden mich zu weit von meinem Ziel abführen. Das nur wollen wir feststellen, daß Ihre Jugendlichkeit durch leidenschaftlichen Ungestüm, durch Lebensübermuth und erst werdende Bildung, Ihre Stellung aber in der Corporation durch die Abgeschlossenheit derselben und durch die Gemeinschaft des Jünglings mit dem Jünglinge, des Erregbaren mit dem Erregbaren, eine große Entzündlichkeit, eine Neigung zum Abenteuerlichen, eine Lust am Widerspruch, eine Verführung zum unüberlegten Trotz, zum Spiel mit der Gefahr herbeiführen muß.

Doch dies Alles würde für sich uns den Zweikampf noch nicht erklären, am wenigsten als herrschende Sitte, als ein geheiligtes Herkommen. Dergleichen ist nur durch den Geist eines Volkes möglich. Im Orient wie im Alterthum finden wir diese Erscheinung nicht, obwohl wir ihnen weder Tapferkeit noch Wissenschaftlichkeit absprechen können. Die antiken Universitäten, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen wollen, wie sie unter den Römischen Kaisern in Athen u. s. f. existirten, zeigen in dem Verhältniß der Schüler zu den Lehrern, wenn diese für sich eine Partei zu werben suchten, in dem Verhältniß der Ankömmlinge zu den ältern Studirenden, in dem der Universität zu dem Proconsul manche Analogieen mit unsern Zeiten; aber doch ist bei uns Alles anders. Diese Grundverschiedenheit liegt in der Ehre, deren Gefühl den Griechen und Römern, auch nachdem sie Christen geworden waren, in unserm Sinne stets fremd gewesen ist. Wir finden dort wohl Schlägereien, aber keine Duelle. Der Zweikampf ist ein wesentlich Germanisches Institut. Die ursprüngliche Sprödigkeit, Härte und Kühnheit unseres Stammes, und doch auch wieder seine Innigkeit und Weichheit, seine

Eifersucht auf persönliche Freiheit allein, konnten ihm den Ursprung geben und es durch Jahrhunderte gegen tausendfachen Widerspruch bis auf unsere Tage erhalten. In den Unzulänglichkeiten der bürgerlichen Verfassung des Mittelalters war es begründet, daß der Zweikampf supplementarisch solche Zwistigkeiten zu beenden suchte, welche nicht durch den gewöhnlichen Gang des Rechtes aufgehoben wurden. Hierin liegt die Entschuldigung nicht nur, sondern sogar die Rechtfertigung seiner damaligen Existenz. Daher auch damals der grauenvolle Ernst, der aber zugleich das Versöhnende des Streites war. Die Scandinavier hatten eine Gestalt des Duells, welche Holmgang hieß und wozu die vielen kleinen Inseln längs des Norwegischen Felsenküstensaums einluden. Die beiden Kämpfer begaben sich auf ein solches Eiland, damit keiner dem andern entfliehen könne. Der Streit dauerte, bis einer den andern oder, wie es in den Saga's auch wohl vorkommt, bis beide sich gegenseitig getödtet hatten. Die Nothwendigkeit des Duells für die unvollkommene Organisation des Staates in der damaligen Zeit erhellt auch aus der Oeffentlichkeit des Kampfes, dem das Volk seine Theilnahme widmete. Damals hatten die Kämpfenden ein gutes Gewissen über ihr Thun. Die Kirche widersetzte sich mehrfach dieser blutigen Sitte; da sie jedoch nur allmälig den wahren Sinn des Christenthums in die Gemüther einbilden konnte, so tolerirte sie dieselbe lange Zeit und gab ihr eine religiöse Weihe nur dadurch, daß sie die Kategorie eines Gottesurtheils für den Zweikampf zu bewahren suchte. Seitdem sich nun aber die Verfassung der modernen Staaten allseitiger durchgebildet hat, seitdem die versöhnliche Gesinnung, welche das Christenthum athmet, mehr und mehr zur Gewohnheit der Europäischen Völker geworden ist, seitdem ist auch der Zweikampf immer mehr erloschen. Unter den Studirenden hat er sich wohl noch am meisten in dem rein Germanischen Geist erhalten, so

daß selbst ein Professor, ein geborner Scandinavier, Henrik Steffens, in einer Schrift, die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden, dem Duell eine glänzende Apologie gehalten hat. Bei dem Militair ist der Zweikampf ebenfalls Brauch geblieben; seine Erscheinung ist jedoch hier deswegen nicht so rein, weil die Tapferkeit an sich schon die Tugend und die Führung der Waffen die Gewohnheit dieses Standes ist. Der Erfahrung nach sind daher auch Duelle zwischen Studenten und Officieren gewöhnlich die heftigsten, weil hier, es kurz auszudrücken, die Poesie und Prosa des Kampfes sich begegnen. Der Preußische Staat hat darum auch gerade diese Streitigkeiten in der neueren Zeit mit dem größten Nachdruck zu vertilgen gesucht.

Dies, meine Herrn, ist ungefähr das Factische im Allgemeinen. Im Besondern aber muß ich noch kurz die Existenz des gegenwärtigen Duells schildern. Es wurde schon gesagt, daß im Mittelalter der Zweikampf einen supplementarischen Charakter gehabt habe, die Mängel der bürgerlichen Verfassung zu ergänzen. Seine Entstehung verdankte er unstreitig dem feinen Sinn des Germanen für persönliche Freiheit; die Berechtigung aber lag in jenen Zuständen. Es wäre fürwahr schlimm, wenn unsere Zeit mit dem Institut auch die Sache, das zarte Ehrgefühl, verloren hätte, wenn für dasselbe in unsern Gesetzen keine Garantie gegeben wäre! Aber das begreifen Sie wohl, daß, wenn die obige Behauptung richtig ist, auch der Zweikampf nach und nach ganz von selbst untergehen muß. Alle Gesetze haben erst in der öffentlichen Meinung ihren Halt und diese hat sich jetzt eben so entschieden gegen das Duell gekehrt, als sie im Mittelalter und darüber hinaus dasselbe begünstigte. Man hat von dem Mysticismus in der Ehre gesprochen, der nur durch das magische Medium des Blutes sich befriedigen könne. Allein ich denke, daß die jetzige Zeit die Capricen des so-

genannten point d'honneur, dieſe Spaniſchen Grillen, hinter ſich hat und daß die Ehre, ihrer Unendlichkeit, und ihr Gefühl, ſeiner Tiefe unbeſchadet, gerade etwas ſehr Beſtimmtes ſind und mit einem geheimnißvollen Dunkel nichts zu thun haben. Manche Geſetzgebungen haben daher auch ſchon angefangen, den überlebenden Duellanten zur Erhaltung der Familie des Getödteten zu verpflichten, um über dem Genuß der perſönlichen Befriedigung die zunächſt liegende allgemein menſchliche Pflicht nicht untergehn zu laſſen. Unſer jetziges Duell iſt, wenigſtens auf den Univerſitäten, meiſt ein Spiel. Der mittelalterliche Ernſt, der eben mit ihm verſöhnte, iſt daraus entwichen. Alle Verrichtungen ſind getroffen, daß in den ungeheuren wattirten Beinkleidern, Halsbinden u. ſ. w. der Dirigent des Schlagapparates vor lebensgefährlichen Wunden geſichert ſei. Die Secundanten haben vollends für die Beſeitigung der ſchlimmſten Fälle zu ſorgen. Haſſen ſich zwei wirklich einmal auf Leben und Tod, ſo greift die neuere Zeit zum Piſtol; und auch hier kann man ſo leicht dem Schuß doch noch eine minder ſchädliche Richtung geben. Nichtsdeſtoweniger iſt das Spiel ein gefährliches. Unſer Sprichwort warnt uns, den Teufel nicht an die Wand zu malen. Wir ſollen Situationen zu vermeiden ſuchen, wo ein an ſich unbedeutender Zufall, meinetwegen ein Stolpern über einen Aſt in der Diele, die traurigſten Folgen haben kann. Trotz jener Vorſichtsmaaßregeln, welche beweiſen, daß es insbeſondere auf die Aeußerung des Muthes beim Gegner, auf die Erkenntniß ſeines ehrenhaften, männlichen Benehmens, nicht auf ſeinen Tod abgeſehen iſt, ſind die bejammernswerthen Ereigniſſe, die Duelle mit unglücklichem Ausgang, nur zu häufig. Ich denke hier nicht blos an den Tod. Mancher Theologe hat ſchon wegen Wundnarben im Geſicht eine andere Laufbahn einſchlagen müſſen; mancher quält ſich im Stillen jahrelang mit ſchlecht geheilten Wunden umher; mancher

wird durch das Fehlen eines Gliedes, eines Fingers, eines Ohrs u. ſ. w. zeitlebens unangenehm an eine leichtſinnige Stunde erinnert. Dergleichen Calamitäten wiegen, wie ſich von ſelbſt verſteht, auf der Waage der Ehre nichts und Niemand, dem das Herz am rechten Fleck ſitzt, wird davon viel Aufhebens machen, wäre nur die Sache an ſich von dem Fluch der Ungeſetzlichkeit frei und wäre nicht durch ſie auch der tüchtige, nur auf die Wiſſenſchaft gerichtete Menſch, dem Muthwillen jener Renommiſten preis gegeben, welche aus ihrer guten Klinge gewiſſermaaßen ein Handwerk machen und im geheimen Gefühl ihrer inneren Nichtigkeit eine genugthuende Schadenfreude darin finden, dem fleißigen und ordentlichen Studenten als einem ſogenannten Obſcuranten, Störungen und Fatalitäten zu bereiten.

Geſtehen Sie es nur ein, meine Herrn, das jetzige Duell iſt zur Armſeligkeit heruntergeſunken. Aus der Tradition des früheren Studentenlebens kommt noch die Kunde der großen Waffenthaten von dieſem und jenem zu Ihnen. Ihre dem Muth, der Tapferkeit, der Freiheit huldigende Stimmung erfreut ſich an ſolchen Erzählungen und es entſteht der heimliche Wunſch, bei ſeinen Genoſſen ſich einſt auch den Ruhm eines ſolch' wackeren Kämpens zu verdienen. Ihr ritterlicher Stolz weidet ſich an der ſchauerlichen Scene. Mit durſtigen Lippen trinken die jüngeren Studenten vom Munde der älteren die Unterweiſung im Ceremoniell des Duells und viele Stunden werden in den Zuſammenkünften damit hingebracht, miniſch die Geſchichte eines ſelbſterlebten Duells recht haarklein zu erzählen. Nun ſetze ich den Fall, Sie fordern Jemand oder werden gefordert. Mögen Sie auf den Fuß getreten und nicht um Verzeihung gebeten ſein, mag man Ihren Hund ſcheel angeſehn, von einem Ihnen bekannten Mädchen oder Manne verläumderiſch geſprochen oder wohl gar Sie ſelbſt in die Claſſe der Unmündigen ſchimpflich zurückgeſetzt ha-

ben, die Urſache wollen wir bei Seite laſſen. Gewöhnlich miſcht ſich Trotz und Muthwille in das wirkliche Rechtsgefühl dabei übertreibend ein und ſpiegelt die Unmöglichkeit vor, auf andere Weiſe Genugthuung erhalten zu können. Sie nehmen alſo ein Duell an und aus der Aetiologie der Duelle ſollen Sie die beſten Gründe dafür haben. Nun entſteht eine gewiſſe Unruhe bei Ihnen. Selbſt der Kaltblütigſte ertappt ſich in's Geheim bei dem Ausmalen des Auftritts, wie er wohl ablaufen werde. Durch zufällige Hinderniſſe verſchleppt ſich die Sache oft Monate lang. Sie ſind unterdeſſen in Anſehung des Motives ganz ruhig geworden, haben die Geringfügigkeit der Beleidigung oder ihre beſſere Schlichtung auf geiſtigem Wege längſt eingeſehen; mit innerem Mißmuth, ja vielleicht mit Gleichgültigkeit greifen ſie zur Waffe, aber umgehen können Sie den Kampf nicht mehr. Welche Sorge nun, ein paſſendes, von den umherſchleichenden Pedellen nicht zu leicht entdecktes, geräumiges Zimmer zu finden! Welche Antipathie gegen die Vorleſungen, gegen die Wiſſenſchaft, je mehr ſich der entſcheidende Tag nahet. Nur der wirklich geniale Menſch oder der Raufer behält ſeine Indifferenz in ſolchen Wochen. Endlich wird geſchlagen und die Sache verläuft ſich glücklich; ſo werden Sie ihr hinterher mit Verwunderung nachſehen, daß eine Schramme, ein Stich, ein paar Tropfen Bluts ſo große Dinge vermögen, daß in dem ſo eigenen Saft ſolche geiſtbeſchwörende Gewalt liegen ſolle. Obſchon Sie Ihren Gegner nach dem Duell umarmen, iſt er Ihnen innerlich doch vielleicht nicht minder verächtlich. Oder ſie nimmt ein trauriges Ende, ſie wird entdeckt, ſo iſt oft alle Zukunft zerſtört und quälende Reue verbittert Ihnen ganze Jahre. Ja, meine Herrn, der Zweikampf als Winkelduell iſt die zeitraubendſte, gemüthzerſtörendſte, in ihren Folgen für das bürgerliche Leben nachtheiligſte Begebenheit, die Sie treffen kann.

Sie werden mir ſagen, daß ja der Staat ſelbſt

mit seinen Gesetzen im Widerspruch stehe, insofern er die Strenge derselben fast nie gegen die Duellanten in Anwendung bringe, insofern die Begnadigung von diesen fast als ausgemacht vorauszusetzen sei, insofern die gesetzlich ausgesprochene Strafzeit gewöhnlich verkürzt werde u. s. f. Hierin liegt allerdings, daß Sitte und Gesetz noch nicht völlig in einander aufgegangen sind, daß die Vernunft des Gesetzes der Macht der Sitte theilweise noch vorangeeilt ist; aber noch mehr liegt darin, daß eben nur Gnade, nicht Recht in einem solchen Fall geübt wird. Ein Fast, ein Gewöhnlich sind immer eine mißliche Aussicht. Die Strafloſigkeit ist keine absolute; sie ist nur eine Connivenz, theils wegen des eben berührten noch theilweisen Gegensatzes zwischen Sitte und Gesetz, theils weil der Zweikampf kein gemeines Verbrechen ist. Wer in ihm den Gegner tödtet, ist darum doch kein Mörder; er konnte ja dasselbe Schicksal haben.

Wenn ich Ihnen einräumen muß, daß zwischen Sitte und Gesetz bei uns in der That eine herbe Collision existirt, so werden Sie mich fragen, wie Sie es denn nun anfangen sollen, in ihr sich doch so zu benehmen, daß Ihre Ehre unter Ihren Genossen ungekränkt bleibe, wenn Sie dem Gesetz gehorsamen? Ich sage, Ihre Ehre unter Ihren Genossen, denn die Welt bekümmert sich dann erst um ein Duell, wenn es durch irgend etwas Entsetzliches eclatirt. Ihnen allerdings ist Ihre Corporation die Welt; das ist ganz in der Ordnung, und die Macht einer solchen Verbindung ist nicht aufzuheben, ohne nicht zugleich eine Menge der schönsten Impulse für Ihre intellectuelle und ethische Ausbildung zu vernichten. Ein Trost muß es Ihnen aber sein, daß über Ihre Corporation hinaus noch ein anderes Urtheil möglich ist, daß dieselbe in dem Organismus der Gesellschaft nur ein Moment ausmacht und daß durch die Gesellschaft Ihr Urtheil corrigirt, seiner Befangenheit entrissen werden kann.

Meine runde Antwort auf obige Frage ist nun: Sie

müſſen dem Geſetz unbedingte Folge leiſten; denn das Geſetz iſt die Norm, nach welcher Sie allein wirklich gerichtet werden können und jeder, der für Ihre Beurtheilung einen andern Standpunct wählt, kann ein Bewußtſein darüber haben, daß er Ihnen eigentlich Unrecht thut.

Wie ganz anders als du, werden Sie mir nun vielleicht entgegnen, ſcheint doch Fichte über dieſe Materie gedacht zu haben! Als einſt ein Student ihn fragte, ob er ſich ſchlagen ſolle? erwiderte er ihm bekanntlich, daß, wenn er von ſeinem Muth überzeugt ſei, er es nicht nöthig habe; ſei er es aber nicht, ſpüre er noch Furcht in ſich, er es thun müſſe. Dieſe Antwort war Fichte's vollkommen ſo würdig, als andere, die über verfängliche Materien von ihm erzählt werden, denn dieſer große Mann haßte mit Fug nichts ſo ſehr, als Feigheit und knechtiſchen Sinn. In jenem Falle hatte er gewiß für den Fragenden das Rechte getroffen; den Zweikampf ſelbſt als lediglich noch durch die Tradition ſanctionirte Sitte hat er nie gebilligt, wie Sie davon aus den Actenſtücken, welche der Beſchreibung ſeines Lebens von ſeinem Sohn angefügt ſind, ſich überzeugen können. Der Gehorſam gegen das Geſetz iſt gar nicht bequem. Er erfordert wenigſtens eben ſo viel Muth, als der Ungehorſam. Daß eine elende Geſinnung, eine weibiſche Furchtſamkeit ſich dahinter verſtecken kann, gebe ich zu. Allein eine ſolche hat überhaupt tauſendfache Auswege; ja, es kommt das lächerliche Schauſpiel vor, daß haſenherzige Menſchen ſich aus Furcht und mit Furcht doch duelliren, ſo daß ich in dem Eingehens eines Duells an ſich noch gar keinen entſchiedenen Beweis perſönlicher Tapferkeit ſehe. Der freie Mann gehorcht dem Geſetze, weil er es will und ob dieſer Wille oder ob unedles Weſen das Motiv der Handlung iſt, das, denke ich, läßt ſich Jemandem wohl abmerken. Solche Menſchenſchatten, denen das phyſiſche Exiſtiren in heiler Haut als ſolches das Höchſte iſt, werden Sie in Ihrem Kreiſe, auch ohne daß ſie in

die beſprochene Colliſion gerathen, überhaupt nicht ſonderlich achten. Ich weiß es aus dem Leben auf verſchiedenen Univerſitäten zur Genüge, welch' ein Haß, welch' eine Verachtung derjenige ſich zuzieht, der ein Duell ausſchlägt. Und eben ſolchem Looſe will ich Sie nun ausgeſetzt wiſſen!

Hier, meine Herrn, hier eben liegt der Knoten, denn dieſe Härte ſcheint mir eine Barbarei, vorausgeſetzt, daß der Student ſich außerdem untadelhaft beträgt, ſo daß Sie ihm eine würdige Geſinnung zutrauen müſſen. Ich würde jene Empörung, welche den dem Geſetz Gehorſamenden mit dem Bann belegt, nicht Barbarei zu nennen wagen, wenn ſie nicht zugleich eine Empörung gegen das Geſetz ſelbſt wäre. So aber müſſen Sie ſich ſagen, daß es ja lediglich von Ihnen ſelbſt abhange, jenem Fatalismus ein Ende zu machen, indem Sie fernerhin ganz einfach von dem in Verruf Erklären abſtehen und den Einzelnen ſich ſelbſt überlaſſen, ohne ihn gehäſſig zu verfolgen. Auf dieſe Weiſe fällt der ſociale Zwang zum Duell fort. Iſt es der öffentlichen Meinung, iſt es dem Geſetz möglich, ja nothwendig geworden, den Zweikampf zu verwerfen, ſo wird es Ihnen auch nicht unmöglich ſein. Gehört ein Muth dazu, unter den gegenwärtigen Umſtänden dem Geſetz zu gehorſamen, ſo gehört er ferner auch dazu, eine ſolche Gewohnheit zu bekämpfen und den vernichtenden Hohn zurückzuweiſen, der dem Individuum ſeine akademiſche Exiſtenz unmöglich macht. Das Duell ſoll fernerhin nicht das höchſte Kriterium der ſittlichen Tüchtigkeit ſein.

Der unmittelbare Zuſammenhang des Menſchen mit dem Menſchen feſſelt am ſtärkſten; das Geſetz in ſeiner Allgemeinheit erſcheint dagegen ſo abſtract, ſo farblos. Da es ſich nun hier um eine Ausgleichung zwiſchen der eingelebten Macht der Sitte und dem erſt mehr theoretiſch exiſtirenden Begriff des Geſetzes handelt, ſo ſehe ich ſehr wohl ein, daß eine blos paſſive Stellung zum Geſetz Ihnen jetzt noch als ein Opfer vorkommen muß, mit welchem Sie die Ritterlichkeit Ihres Standes, die

Elaſticität Ihrer Jugendkraft, die zarteſten Regungen des Ehrgefühls zugleich einzubüßen fürchten. Allein Sie ſollen nicht weniger activ ſich verhalten und zwar theils negativ, theils poſitiv. Negativ, indem jeder von Ihnen ſich mit der größten Beſonnenheit zu benehmen und vorſichtig jene kleinen Reibungen, jene hergebrachten Reizungen zu vermeiden ſucht, welche der gewöhnliche Anlaß der Duelle ſind. Poſitiv, indem Sie, wo unter Ihnen eine Zwiſtigkeit entſteht, welche durch die Entzweiten ſelbſt nicht ſcheint beigelegt werden zu können, den Fall gemeinſam berathen. Kann der Degen durch rohe, phyſiſche Kraft verſöhnen, warum wollen Sie dieſe göttliche Eigenſchaft nicht auch der Vernunft, dem Denken, dem Wollen zutrauen? Hier kann der Juriſt, der Hiſtoriker, der Theologe, der Philoſoph zeigen, was er vermag. Wollen Sie mich nicht mißverſtehen, ſo möchte ich ſagen, Sie ſollten in ſolchen Fällen eine Art Jury unter ſich bilden, deren Ausſpruch ſich die ſtrittigen Parteien zu unterwerfen haben. Denn dagegen ſträubt ſich doch unſer Stolz am meiſten, daß ein Anderer, daß dieſer Einzelne gegen uns Recht haben ſoll. Iſt hingegen eine gemeinſame Entſcheidung vorhanden, ſo fällt das Drückende für uns fort und es würde unvernünftig ſein, ihr zu widerſtehen. Der von ſeinem Unrecht Ueberwieſene muß dem Beleidigten Abbitte thun und dadurch, daß dies nicht ein heimliches, ſondern offenes Thun iſt, verſchwindet auch hier das Fatale dieſes Actes. Es wäre unverſtändiger Eigenſinn, auch dann noch ſich unverſöhnlich zu zeigen. Der Zweikampf enthält hauptſächlich dieſe Wendung, daß ſeine blutige Lethe das Peinirende, was die auch noch ſo gerechte Abbitte für unſern Stolz hat, umgeht. Uebrigens, meine Herrn, denke ich mir natürlich gar keine breite Abbitterei, ſondern ich ſtelle mir vor, daß der ſeines Unrechts Ueberwieſene daſſelbe eingeſteht und ſeinem Gegner die Hand reicht. Dieſer ſymboliſche Act ſcheint mir völlig hinreichend und jede weitere Förmlichkeit dabei unter Ihnen, die Sie brüder-

derlich untereinander geſinnt ſein ſollen, vom Uebel. Und ſo hätten Sie denn in jenem negativen und dieſem poſitiven Handeln, in dem Streben nach Vermeidung und gerechter Entſcheidung von Streitigkeiten ein nicht unbedeutendes Material für Ihre Charakterentwicklung.

Doch auch von außen her kann wenigſtens prophylaktiſch auf die Verminderung des Duells dadurch gewirkt werden, daß Ihre gymnaſtiſche Ausbildung nicht vernachläſſigt wird. Da die Waffenluſt einmal in der Jugend wurzelt, ſo iſt ihr im Preußiſchen Staate ſchon dadurch ein bedeutender Abzugscanal gegraben, daß bei uns jeder, auch der Theologe, einen Cyklus militairiſcher Uebungen durchmachen muß. Nur damals, als die Heere größtentheils aus überallher zuſammengerafften Söldnern beſtanden, hatte der Dienſt des Soldaten etwas Widriges, nicht jetzt, wo die Nation mit ihren eigenen Söhnen das Heer bildet. Dadurch tritt die wahre Beſtimmung der Waffen uns viel näher und der Neigung zum Kriegeriſchen wird ein Spielraum gegeben. Wie Alexander den Bucephalus im Sande bändigte, ſo iſt auch die phyſiſche Ueberkraft manches Studirenden im Felddienſt, in den Manövern zur Ruhe gelangt und er hat ſich um ſo inniger nach den ſtillen, heitern Studien zurückgeſehnt. Da jedoch der Zeitraum des Dienſtes bei den Meiſten von Ihnen ſich nur auf Ein Jahr beſchränkt und in demſelben dem Einzelnen ſehr wenig Willkür geſtattet iſt, vielmehr der Soldat in Reih' und Glied ein um ſo beſſerer Soldat iſt, je weniger er von den andern Exemplaren ſeiner Gattung unterſchieden werden kann, ſo finde ich es angemeſſen, daß die Fechtübungen auf einem gemeinſamen Boden Ihnen außerdem für Ihre Waffenluſt und ſich entwickelnde Körperkraft ausreichende Gelegenheit geben. Durch das Winkelfechten auf Stuben, über deren Verhunzung Sie dann mit dem Wirthe beſtändig im Streite liegen, wo die Nachbarwohner ſich über das Geräuſch beſtändig beſchweren, wird wenig dafür gethan.

Auch werden ſchwache Menſchen dadurch leicht zu der Lüge verleitet, ein wirkliches Duell, wenn es zufällig entdeckt wird, für ein bloßes Rapieren ausgeben zu wollen. Dagegen hat das Fechten auf dem Fechtboden, wie es von Alters her auf den Deutſchen Univerſitäten heimiſch iſt, etwas Freudiges an ſich und Sie lernen ſich durch eine ſolche Einrichtung auch in dieſer Hinſicht gegenſeitig kennen. Dazu kommt, daß die Gegenwart des Fechtmeiſters, die Erfahrung der ältern Studenten hier ſo manches Unheil verhütet, was von dem Winkelfechten ſchwer zu trennen iſt. Ich halte dieſe Uebungen für um ſo nothwendiger, als die Erfahrung leider dargethan hat, daß neuerlich der beklagenswerthe Ausgang ſo mancher Duelle vornämlich in dem Ungeſchick der Streitenden ſeine Urſach gehabt hat; in der Hitze des Kampfs iſt Mancher aufgelaufen, wie der Eber auf ein Jagdſpieß.

Ich unterlaſſe es, Sie von dem Zweikampf auch durch eine Erregung wehmüthiger Gefühle abmahnen zu wollen. Dergleichen Threnodieen, ſo berechtigt ſie ſind, wirken nur momentan. Der Augenblick, der uns zum Handeln auffordert, iſt immer egoiſtiſch und überwindet oft die heiligſten Rückſichten, die wir gegen Vater und Mutter, gegen Geſchwiſter und Freunde zu nehmen hätten. Ja, wie mancher Vater hat nicht durch unvorſichtige Mittheilungen aus ſeinem Studentenleben, durch grelle Genrebilder ſeiner Heldenthaten ſelbſt in dem Sohn das Wohlgefallen am Duell erweckt, ſo daß dieſer ganz im Sinn des Vaters zu handeln glaubte, wenn er unbedenklich dem Zweikampf ſich hingab.

Eben ſo unterlaſſe ich es, Sie auf die Rückſicht aufmerkſam zu machen, welche Sie dem Rufe der Univerſität ſchuldig ſind. Gewiß muß Ihnen Allen daran gelegen ſein, daß unſere Albertina an ſittlicher Haltung keiner der Deutſchen Univerſitäten nachſtehe, daß ihr der Vorwurf der Rohheit, der Zügelloſigkeit, der Raufluſt nicht gemacht werden könne. Aber glaubt denn nicht ge-

wöhnlich derjenige, der sich auf ein Duell einläßt, eben dadurch für die wahre Studentenehre etwas recht Erkleckliches zu thun und erklärt ein solcher nicht am ersten die Universität für im Verfall begriffen, welche die wenigsten Duelle aufweisen kann?

Dagegen will ich Sie auf einen andern Standpunct stellen, dessen Bedeutung Sie nicht so leicht durch Sophistereien des Gefühls, der Umstände, des Herkommens und des Vorurtheils sich werden ableugnen können. Ich mache sie nämlich schließlich auf die große Veränderung aufmerksam, welche in unserm Studentenleben offenbar vor sich geht, eine Veränderung, welche mit derjenigen, die wir im politischen und kirchlichen Leben der Zeit wahrnehmen, auf das Engste zusammenhängt. Werfen Sie einen Blick auf die Geschichte der Universitäten, so war das sociale Leben derselben bis zu dem Deutschen Freiheitskriege hin auf der Basis der Nationalität begründet. Die Landsmannschaften waren die allgemeine Form desselben. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bildete sich dieser gegenüber eine andere Form, deren Basis ein ideelles Bedürfniß, ein gemeinschaftliches, geistiges Produciren und geistiges Genießen war. Unter dem Namen von Kränzchen, von Hainbunden u. s. f. haben sich diese Zusammenhalte im Gegensatz der Orden bekannt gemacht. Einige davon sind in der Literatur berühmt geworden. Seit dem Kampf gegen Frankreich bildete sich dann als ein ganz neues Ferment die Burschenschaft aus dem Gedanken, alle Deutschen Stämme zu Einem großen Reich mit gleicher Verfassung, Sitte und Sprache zu verbinden. Die Burschenschaft hatte also ursprünglich einen rein ideellen Boden, denn sie hatte es nur mit der Abstraction des Volkes zu thun, da das wirkliche Volk gerade in der bunten Mannigfaltigkeit der Stämme, Staaten, Dialekte und Gebräuche existirt. Die Burschenschaft war ernst und edel. Es wäre Unrecht, es wäre Verrath an der Geschichte, ihr um ihrer politischen Ausschweifungen

willen dieſe Anerkennung zu verſagen. Sie bleibt eine der denkwürdigſten Erſcheinungen und nur in einem Volke von ſo tiefem Gemüth und ſo wenig diplomatiſchem Talent, als das Deutſche, iſt eine ſolche Schwärmerei, ein ſolches Idealiſiren der Zukunft und ein ſolch verkehrtes Anfaſſen der Gegenwart möglich geweſen. Sand ſteht als die bizarrſte und unglücklichſte Carricatur dieſer Epoche da; er iſt ein Weſen, in welchem von dem Deutſchen Studenten, wie er aus dem vorigen Jahrhundert in Zachariä's Rennomiſten uns zur Erinnerung portraitirt worden, wenig geblieben zu ſein ſcheint. Die Burſchenſchaft ſtürzte durch ſich ſelbſt. Von dieſer Zeit an muß man eine neue Epoche rechnen. Das Echo burſchenſchaftlicher Erinnerungen und Einrichtungen hallte noch lange nach und wurde der befruchtende Keim zu vielen andern Geſtalten. Die Burſchenſchaft ſtellte ſich nämlich entſchieden alle Dem entgegen, was den Landsmannſchaften für Poeſie gegolten hatte und was oft eine ſo ſchaale Wirthſchaft geweſen war, indem man nur im Maaßloſen, in der Völlerei, Rauferei, im Skandal, im Excentriſchen aller Art, Befriedigung ſuchte. Die Burſchenſchaften hielten, wie man auch darüber ſpotten mag, in ihrer Tendenz auf Mäßigkeit, Keuſchheit, Anſtand und fühlten, nachdem ſie früherhin in pomphaften Reden ſich ergangen und ſtürmiſche Gedichte gemacht hatten, ſpäter, als ihre Lage ſchwierig ward, immer mehr die Nothwendigkeit ernſter Studien. Sie laſen Monteſquieu, Ariſtoteles, ſtudirten Nationalökonomie, Kriegskunſt, Geographie, Geſchichte. Dem Mißbrauch des Duells ſtellten ſie ein Ehrengericht entgegen. Alle dieſe Beſtrebungen mußten auf die Landsmannſchaften zurückwirken, ſo daß auch ſie zu mancher Reform ſchritten, bis der Deutſche Bund, wenn auch der landsmannſchaftlichen Congregation als einer in der That ſich ſtets von ſelbſt wiedererzeugenden eine gewiſſe Nachſicht gewährend, alle Verbindungen überhaupt aufhob. Dieſe gänzliche Auflöſung aller Studentenverbindungen iſt die Periode, in welcher

wir gegenwärtig leben. Doch glaube ich, daß die Zeit des dumpfen Mißtrauens, des vergiftenden Verdachtes, der politischen Unbesonnenheit und Frechheit, des Spiels mit dem theuersten Gut der Menschheit, mit der Freiheit, die Periode der Verschwörungen und anderer erhabener und beweinenswerther Lächerlichkeiten schon vorüber ist und daß wir wieder wahrhaft heiteren Zeiten entgegengehn.

Soll ich nun sagen, was ich für die Aufgabe dieser Periode halte, so finde ich sie darin, daß das Universitätsleben seine Stärke rein in sich selbst, in seiner Eigenthümlichkeit, in der Wissenschaft und ihrem Studium, sucht und von allem ihm Fremdartigen abstrahirt. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Idee hat eine solche Kraft, daß sich dieselbe auch späterhin Ihnen in Staat und Kirche nicht unbezeugt lassen wird. Die rechte Praxis ist die Tochter der rechten Theorie und insofern nichts praktischer als die Theorie. Die Bildung Ihres Charakters soll den Beweis geben, daß sie mit Ihrer wissenschaftlichen in Einklang ist. Durch solche Haltung muß die Universität die Regierungen wieder absolut mit sich versöhnen, so daß dann auch die Fechtböden, wo sie aus Besorgniß etwa bisher geschlossen waren, wieder werden eröffnet werden. Der Student aber wird sich der großen Verschmelzung aller Stände, die in unserer Zeit durchdringt, nicht entziehen können. Die mittelalterliche Sonderung, die schroffe Scheidung der Stände verschwindet, während die innere Eigenthümlichkeit sich vielleicht sogar noch steigert, denn mit der Freiheit des Ganzen wächst auch die Selbstständigkeit des Einzelnen und ein oberflächliches Nivellement der ständischen Unterschiede, ein nur äußerliches Durcheinander würde der Idee des Staates wenig genügen. Sie sollen also Ihre Eigenthümlichkeit dem Zwecke des Staates nicht opfern, wohl aber sollen Sie innerhalb Ihrer Individualität der Humanität sich befleißigen. Wie alle Uebergänge in der Geschichte von einem Zustand in einen andern eine gewisse Härte

haben, ſo wird auch dieſe Stellung zur Geſellſchaft von dem Studenten zunächſt als ein Druck empfunden. Er will nicht in die Maſſe verſchwemmt werden; er will, es mit Einem Wort zu ſagen, daß er die Ausnahme von allen Andern als den Philiſtern ſei und ſpottet der Humanität als einer Schlinge. Die Humanität iſt ſeit der Schlegel'ſchen Schule ſehr heruntergekommen, allein nicht ſie ihrem wahren Begriff nach, der mit dem des Chriſtenthums zuſammenfällt, ſondern nur ihr Afterbild, das mit allem und allen Schlechten und Verkehrten ſich friedliche Vertragen. Eine ſolche principien- und charakterloſe Toleranz begünſtigte alles Seichte, Mittelmäßige und war oft mit der bloßen Verſicherung des guten Willens höchlich zufrieden. Da konnte man es denjenigen, in welchen der Geiſt ſich regte, nicht verdenken, wenn ſie erbarmungslos die Gemeinheit einer ſolchen weichlichen und dürftigen Philiſterei, die mit der unausſtehlichſten Arroganz gepaart war, verfolgten. Vor dieſer Humanität mögen die Götter Sie ewig bewahren! Dagegen finde ich für den Mittelpunct der Tendenzen, welche in unſerm Zeitalter gähren, keinen andern paſſenden Ausdruck, als Humanität und verſtehe darunter nicht blos Menſchlichkeit ſo in Pauſch und Bogen, ſondern das beſtimmte Bewußtſein, daß das Wahrhafte, Subſtantielle in der Menſchheit göttlichen Weſens iſt. Es ſoll nicht jeder ohne Weiteres darauf pochen dürfen, daß er Menſch iſt. Dies iſt nur erſt das Allgemeine. Es kommt auch darauf an, daß er das, was ſein göttliches Erbtheil iſt, offenbare, daß er ſein Pfund nicht vergrabe. Menſch ſein iſt an ſich ſchon etwas Hohes, allein das bloße Sein iſt, ſo zu ſagen, erſt die Anwartſchaft auf die tiefere Anerkennung, welche ein Werk der Thätigkeit, der Bildung iſt. Wir dulden in Europa keinen Kindermord, keine Sclaverei; wir behandeln Gefangene und Verbrecher immer milder; wir ſorgen für Unterricht und Erziehung durch eine Menge von Anſtalten. Das iſt ein Tribut, den wir der Menſchheit

im Allgemeinen zollen. Aber nun machen wir auch an den Einzelnen den Anſpruch, daß er durch eigene Thätigkeit ſich ſelbſtbewußter Weiſe in die Geſchichte der Menſchheit eingliedere; und an Niemand kann dieſe Forderung ſtrenger geſtellt werden, als an Sie, meine Herrn, denn, wie ich ſchon Anfangs erwähnte, für Niemand eröffnet ſich eine ſolche Gelegenheit zur reichſten und freieſten Bildung, als für Sie. Dies Bewußtſein iſt in der jüngſten Zeit noch bei den Streitigkeiten, welche eine Anklage von Dieſterweg gegen unſere Univerſitäten veranlaßte, ſehr lebhaft hervorgetreten. Die Beſtimmung der Univerſität zur freien Entwicklung der Wiſſenſchaft kann nur durch wahrhafte Humanität erreicht werden und dieſe iſt nicht denkbar ohne eine Einheit des Inſtituts mit den Geſetzen des Staats, mit Geſetzen, deren Nothwendigkeit die öffentliche Meinung überall anerkannt hat, ſo daß der Zweikampf nur noch als ein kryptogamiſches Gewächs lichtſcheu ein kümmerliches Daſein fortſchleppt. Hätten wir eine Statiſtik des Duells, ſo bin ich überzeugt, daß ſeit der Julirevolution eine Abnahme deſſelben ſich herausſtellen würde. Nur die Journalredacteure ſcheinen jetzt eben eine Art Monopol daraus zu machen. Laſſen Sie die Jahrbücher unſerer Albertina nie wieder ein ſolches Ereigniß aufzeichnen, wie das, was uns dieſe Betrachtungen abgenöthigt hat! Laſſen Sie unſere Univerſität allen andern mit dieſem Ruhm in der Geſchichte unſerer Nation vorangehn!

Wenn Sie dieſe Zuſtände erwägen, ſo werden Sie von ſelbſt zu dem feierlichen Entſchluß gedrängt werden, das Duell als unrettbar fallen zu laſſen. Der Geiſt unſerer Zeit hat es einmal verworfen, und ſchwer iſt es, wider ſeinen Stachel zu löcken! Es iſt nicht mehr zu befürchten, daß dadurch nun ſtatt des Kampfs mit dem Schwert gemeine Prügelſcenen mit dem Stocke in Gang werden gebracht werden, wie man wohl gemeint hat, ſondern auch über ein ſolches Herabfallen in einen niedrigen Ton ſind wir entſchieden durch ein höheres Bewußtſein hinaus, deſſen Genius Sie, meine Herrn, ſtets begleiten möge!

Die

Abſchaffung des Duellzwanges.

Eine

Anſprache an die Commilitonen

der

Albertina-Univerſität

am 24. Januar 1845.

Von

Karl Roſenkranz,
ordentlichem Profeſſor der Philoſophie

32.

Königsberg.
Verlag von Tag & Koch.
1845.

Vorwort.

Die nachfolgende Rede war urſprünglich nur für den Kreis der hieſigen Studirenden beſtimmt, welche ſeit einiger Zeit die rühmlichſten Anſtrengungen gemacht haben, ein ethiſches Problem zu löſen, das zu den ſchwierigſten der neueren Zeit gehört.

Durch einen Zufall nahmen aber auch viele Nichtſtudirende Antheil, als ich die Rede vortrug, und ſo iſt es denn gekommen, daß dieſelbe vielfach hier in Königsberg beſprochen und in auswärtigen Blättern erwähnt iſt. Indem ich nun dem Wunſch, ſie gedruckt zu ſehen, willfahre, bitte ich nur, nicht vergeſſen zu wollen, daß ihr vertraulicher Ton durch ihre nächſte Beziehung motivirt war.

Die Rede, welche von der vorliegenden vorausgeſetzt wird und meine allgemeine Anſicht über das Duell enthält, erſchien hier in Königsberg 1837 bei Gräfe und Unzer unter dem Titel: der Zweikampf auf unſeren Univerſitäten.

Königsberg, den 16. März 1847.

Karl Roſenkranz.

Meine Herren!

Ich habe mir erlaubt, Sie heute zu einer Betrachtung einzuladen, welche diesmal nicht die Wissenschaft selbst, wohl aber das der Wissenschaft gewidmete Leben betrifft. Seit mehren Monaten schon liest man in den Zeitungen von den rühmlichen Anstrengungen, welche Sie, meine Herren, machen sollen, um unserer Albertina-Universität das Verdienst zu erwerben, in einer Angelegenheit einen entscheidenden Schritt zu thun, welche mehr als andere ein Zeugniß gibt von der tiefen Zerrissenheit unserer ganzen sittlichen Existenz, mehr als andere ein Zeugniß gibt von der Schwierigkeit, die Tradition mittelalterlicher Gewohnheiten mit den höheren Forderungen einer neuen Zeit, eines allgemeineren humaneren Selbstbewußtseins zu vereinigen. Diese Angelegenheit ist das Duell.

Wie ich über dasselbe im Allgemeinen denke, wie wenig ich seine relative Nothwendigkeit für den alten Germanischen Feudalstaat verkenne, das habe ich vor nunmehr acht Jahren bei einem unglückseligen Fall, der sich hier ereignete, öffentlich ausgesprochen und darf mich deshalb wohl auf diese Rede beziehen. Heute will ich versuchen, den Fortschritt zu schildern, welchen die Zeit seitdem gemacht hat, und mich mit Ihnen über den Standpunct verständigen, welchen Sie für diese wichtige Sache vielleicht einzunehmen

haben. Ich ſage: vielleicht; denn ich will durchaus nicht unmittelbar auf das Verfahren einwirken, welches Sie als das zweckmäßigſte unter ſich ausfindig machen werden. Ich will hier, wie ich es bisher ſtets gethan, nur als Ihr Freund und Mitberather erſcheinen, nur durch eine ſorgſamere Ueberlegung die Reinheit und Beſtimmtheit Ihrer Entſchließungen fördern helfen. Dieſe ſelbſt aber müſſen ganz Ihnen überlaſſen bleiben.

Erwarten Sie deshalb von mir am wenigſten einen Statuten-Entwurf zu einer neuen Duellordnung. Dies Streben, eine ſociale Verbindung ſogleich mit der Ausarbeitung von Statuten anzufangen, halte ich im Gegentheil für den Grund des Verderbens ſo vieler urſprünglich trefflichen Studentenvereine. Der Staat bedarf allerdings eines Rechtes, deſſen Ausdruck ſich im möglichſt unzweideutigen Buchſtaben des Geſetzes befeſtigt. Eine der höchſten Freiheit, der harmloſeſten Geſelligkeit gewidmete Verbindung aber ſollte nicht von vornherein durch Paragraphen ihre Möglichkeit beſchränken. Sie ſollte darauf rechnen, daß entſtehende Colliſionen in der Vernunft und Sittlichkeit ihrer Mitglieder einen unerſchöpflichen Quell zu ihrer würdigen Löſung finden müſſen; ſie ſollte den Glauben an ſich haben, daß es ihr niemals an Geiſt fehlen könne, jedes Vorkommniß nach ſeiner Eigenthümlichkeit aufzufaſſen und zu beurtheilen. Statt ſolcher Freiheit zu huldigen, ſehen wir viele Studirende, wenn ſie eine nähere Verbindung miteinander ſchließen wollen, zunächſt darauf bedacht, eine Conſtitution auszuſinnen. Noch ehe ſie miteinander gelebt, noch ehe ſie miteinander eine Geſchichte gehabt haben, ſoll doch ſchon ein Geſetzbuch mit weiſem Vorbedacht alles Leben und Geſchehen ordnen. Was aber iſt die häufige Folge? Man ſtreitet ſich lange und heftig über die Statuten; es kommt endlich zu ihnen; ſind ſie aber angenommen, ſo beginnt auch die Tyrannei des Buchſtabens,

denn die Statuten müssen gehalten werden und die Vorstände der Vereine fangen an, die übrigen Mitglieder polizeilich zu controliren. Ein großer Theil der Zeit wird nun damit hingebracht, auf die statutenmäßige Etiquette des Betragens zu halten und über diesem Formen- und Formelwesen entfliehet nur zu oft der Geist.

Gegen diese Schilderung würden Sie einwenden können, daß ein ähnlicher Uebelstand sich bei den meisten umfangreicheren Gesellschaften zeige. Dies gebe ich gern zu, allein eben hier schon mache ich auf eine merkwürdige Wendung unserer Zeit aufmerksam. Man hat eingesehen, daß das sociale Leben, den scharfen Grenzbestimmungen des rechtlichen und politischen Daseins gegenüber, eine freiere Beweglichkeit fordere. Man hat daher zwar den allgemeinen Grundsatz festgehalten, daß nur unbescholtene, ehrenhafte Menschen in eine Gesellschaft eintreten können, allein die Modalität des Verkehrs hat man immer weniger durch äußerliche Satzungen eingeengt, wovon die günstige Folge eine größere Ausdehnung, eine innigere Vereinbarung, eine reichere Erfindsamkeit, eine schnellere, den Bedürfnissen der Zeit entsprechendere Umgestaltungskraft der Gesellschaften gewesen.

In diesem freieren Sinn unserer Tage, der auf dem Vertrauen beruhet, daß bei uns der Mensch auch als Einzelner mündig geworden, spreche auch ich zu Ihnen, meine Herren, indem ich Ihnen nicht Stoff zu Paragraphenklaubereien geben, vielmehr nur einen Grundsatz empfehlen will, von dem ich glaube, daß er der Krisis, in welcher unser Studentenleben sich befindet, angemessen ist.

Eben deßhalb aber sehe ich mich genöthigt, diese Krisis selber Ihnen vorzuführen. Neues werde ich Ihnen damit nicht sagen, denn Sie stehen selbst mitten darin. Allein es dürfte Ihnen das Bewußtsein darüber und die aus solchem Bewußtsein entspringende

Nothwendigkeit durch eine kurze Darlegung jener Kriſis geſchärft werden. Sie beſteht, es mit zwei Worten zu ſagen, darin, daß die Gleichheit, welche der monarchiſche Rechtsſtaat für das Geſetz erſchaffen hat, auch in der Sitte des geſelligen Lebens zum Geſetz und demnach die Individualität freigelaſſen werde.

Der monarchiſche Rechtsſtaat hat alle Bürger vor dem Geſetz gleich gemacht. Der erſte Staatsmann, der das Duell tödtlich traf, war Richelieu, der Miniſter einer abſoluten Monarchie, an deren Stelle jetzt der Rechtsſtaat getreten. Wie in ihm Alle, welchem Stande ſie auch angehören, welche Bildung ſie haben mögen, dennoch dem Fürſten gegenüber einander ganz gleich ſind, ſo auch ſind ſie dem Geſetz gegenüber gleich. Der monarchiſche Rechtsſtaat hat alle politiſchen Privilegien zertrümmert und der Fürſt ſelbſt unterwirft ſich in ihm dem Geſetz als deſſen erſter Diener, wie Friedrich der Große ſich definirte. Alle Ausnahme von dem Geſetz, alles Vorrecht, widerſpricht dem monarchiſchen Rechtsſtaat und wir bezeichnen gegenwärtig dergleichen ſchlechtweg als Mittelalter; mit dieſem Ausdruck meinen wir politiſch den Feudalſtaat, in welchem alles Recht nur Vorrecht, das Ganze ein Aggregat nur von Privilegien war; kirchlich meinen wir damit die Römiſche Hierarchie, weil ſie ebenfalls das Recht nur als Vorrecht kennt, wogegen der Proteſtantismus darin dem monarchiſchen Rechtsſtaat gleicht, daß er alle Glieder der Gemeinde als ein prieſterlich Volk nimmt und nicht in einem Kleriker, nicht in einem Papſt, nur in Chriſtus den ewigen Hohenprieſter anerkennt.

Die Folge jener Gleichheit vor dem Geſetz iſt geweſen, daß der Unterſchied der Stände bei uns zu einem bloßen Unterſchied der Qualität ihrer Thätigkeit geworden, die unmittelbar als ſolche gar keinen politiſchen Sinn mehr hat. Jeder kann daher in dieſem Rechtsſtaat auch Alles werden; jeder kann jedem Stande, ja

zugleich mehren angehören, weil dies nunmehr nichts weiter, als die Art seiner Thätigkeit bezeichnet. Der Handwerker z. B. kann bei uns zugleich Rittergutsbesitzer sein. Das Geld ist das Mittel durch welches alle Thätigkeit sich äußerlich mit einander ausgleicht. Der Rechtsstaat ist von dieser Seite zum Geldstaat geworden. Innerlich ist er der Staat der Intelligenz, denn auch der Aermste, ist er nur gebildet genug, kann die höchsten Stellungen einnehmen.

Die abermalige Folge der Vernichtung einer politischen Geltung der Stände hat die Gleichheit der Sitte sein müssen. Noch sträubt sich ein Theil unsere Zeitgenossen gegen diese Consequenz. Noch sind auch an vielen Orten die alten Zustände lebendiger vorhanden, als man in der Mitte großer Städte oft glaubt, weil in diesen das Durcheinander aller Lebensarten, Stände, Bedürfnisse, Bildungen viel leichter eine demokratische Atmosphäre erschafft. Für die Beurtheilung von Zeitfragen muß man sich jedoch stets an die reinste Ausgestaltung eines Elementes halten, weil man sicher sein kann, daß, was auf dem Gebiet des Geistes auch nur an Einem Punct erst mit Entschiedenheit, mit Selbstbewußtsein hervorgetreten ist, bald auch anderwärts, bald überall in allen ähnlichen Verhältnissen sich zeigen werde. Die sociale Physiognomie großer Städte ist nur früher reif, als die der kleineren, hat nur einen vorbildlichen Charakter. Wohin wir nun blicken mögen, von allen Puncten kommt uns jetzt die Tendenz entgegen, im geselligen Leben nur den Menschen, nur sein Gemüth, seine moralische, seine intellectuelle Bildung gelten zu lassen. Die Experimente, welche von Manchen versucht werden, eine mittelalterliche Exclusivität gegen das Gebot unserer Zeit zu usurpiren, finden keinen Anklang, nur ein baldiges Grab in der Satire, in der Carricatur. Selbst die Geldaristokratie, welche durch ihren materiellen Uebermuth den bescheidenen Bürger beleidigte, ist von ihrem geistlosen Thron gestürzt,

ſeitdem das Hungergeſpenſt des Proletariats durch ganz Europa ſein Rieſenſkelett erhoben hat und ſeitdem ſeine verzweiflungsvollen Seufzer die frivole Muſik gewiſſenloſer Schlemmerei, genußſüchtiger Nichtsthuerei übertönen. Mit welchem Beifall, mit welchem Jubel dagegen werden alle Beſtrebungen bei uns aufgenommen, welche eine immer weiter reichende, immer tiefer gehende Vereinigung aller Völker, aller Stände, aller Menſchen zum brüderlichen Zuſammenwirken bezwecken! Man kann über die Vereinsmanie unſerer Zeit ſpotten, allein leugnen können wird man nicht, daß der Vereins-Bildung ein wahrhaftes, ein edles Bedürfniß zu Grunde liegt.

Die Gleichheit ſelbſt nun iſt zwar nothwendig, dem Geſetz gegenüber im Staat und die Gleichheit iſt nicht weniger nothwendig, dem Einzelnen gegenüber, in der Geſellſchaft. Aber ſie allein befriedigt noch nicht. Sie iſt erſt die abſtracte Form der Anerkennung aller Menſchen als Menſchen, wie auch das Chriſtenthum ſie fordert. Zur vollen Verwirklichung des Menſchenthums gehört aber auch die Freiheit, als die innere Erfüllung der Gleichheit. Die Freiheit zeigt ſich poſitiv in dem Vermögen, ſich ſelbſt aus ſeinem Denken den ewigen Geſetzen der Vernunft gemäß beſtimmen zu können, negativ in der Kraft, den Widerſpruch ſowohl in uns als außer uns in der Gewißheit ertragen zu können, daß eine Löſung deſſelben möglich ſein muß und daß mithin ein jeder Widerſpruch, auf den wir ſtoßen, ſich für uns in ein Problem verwandelt, dem wir unſer Nachdenken mit der feſten Zuverſicht zu widmen haben, daß es auf eine des Geiſtes würdige Weiſe werde entwickelt werden können. Daher, meine Herren, erklärt ſich das Weiche, Milde in der Geſinnung unſerer Zeit. Nicht iſt es eine ſchlechte Sentimentalität, eine Schwachnervigkeit, welche vor dem Harten, dem Schrecklichen, dem Unabänderlichen, dem Elend,

dem Tode zurückbebt, sondern es strömt durch die Herzen, welche jetzt für den Fortschritt schlagen, wirklich ein Zug aufrichtiger Liebe des Menschen zum Menschen, den verdächtigen zu wollen Verrath an dem Heiligthum der Menschheit wäre. Diese liebevolle Gesinnung, das innerste Herz christlicher Aufopferung, gerade für den Irrenden, für den Gefallenen, flößt unserer Zeit solch unzähmbaren Widerwillen gegen allen Terrorismus ein. Wir verbannen den Stock aus den Schulen, aus den Armeen; wir bauen den Verbrechern menschliche gesunde Wohnungen statt feuchter und dunkler Kerker; wir suchen zwischen dem Verbrecher, hat er seine Strafe bestanden, und zwischen der Gesellschaft wieder ein sittliches freundliches Band zu knüpfen, um ihn nicht durch hartherziges Mißtrauen in die Sünde zurückzustoßen; wir wünschen den Handarbeitern ein besseres Loos zu ermöglichen; wir zweifeln, ob wir die Todesstrafe noch vollziehen dürfen und mit Erstaunen nehmen wir wahr, daß bedenkliche Katastrophen in der Verfassungsgeschichte der Nationen, Collisionen der Interessen nachbarlicher Völker, National-Beleidigungen, daß dies Alles nicht mehr blutige Kriege hervorruft, wie es sonst unzweifelhaft der Fall gewesen. Millionen von Inländern sehen wir eben ihre friedliche, gesetzmäßige Haltung als die stärkste Waffe betrachten, eine größere Freiheit zu erlangen.

Gewiß, Commilitonen, unsere Zeit ist seit einem Decennium, bei uns aber namentlich seit 1840, eine ganz andere, sie ist, wir dürfen es ohne Ueberhebung sagen, eine bessere geworden. Das Bewußtsein der gleichen Berechtigung Aller und das Streben nach gesetzlicher Freiheit ist ein allgemeineres, kräftigeres geworden. Sie können sich dieser Umwandlung nicht entziehen und haben von diesem Standpunct aus Ihren socialen Zustand aufzufassen. Auch Sie sollen Ihre Verfassung reformiren und, wo Alle in freudigem Wetteifer sich regen, nicht allein zurückbleiben.

Im Rückblick auf das zuvor Erörterte müſſen Sie ſich demnach zuvörderſt ſagen, daß Sie in dem monarchiſchen Rechtsſtaat, wie Preußen ein ſolcher iſt, keine politiſche Corporation mehr mit beſonderen Rechtsprivilegien ausmachen. Ihre Vergehen, oder gar Verbrechen, werden nach dem allgemeinen Landrecht gerichtet. Früher war das anders. Der Student durfte bei uns ſogar nur auf dem Hof des Albertinums hingerichtet werden und wirklich iſt dieſe ſchauerliche Thatſache auch einmal vorgekommen.

Zweitens müſſen Sie in ſocialer Beziehung es aufgeben, ſich von den übrigen Ständen durch ganz abſonderliche Sitten iſoliren zu wollen. Stände nennen wir jetzt, nach der oben gegebenen Erörterung, nur noch die Unterſchiede der Berufsarten. Ihr Beruf iſt die Wiſſenſchaft und die Vorbildung für die Praxis durch die Theorie. Worin ſie ſich alſo auszeichnen können und ſollen, das iſt die wiſſenſchaftliche Bildung und die mit derſelben verknüpfte, aus ihr ſich ergebende Humanität. Glauben Sie nicht, heut zu Tage das Vertrauen, die Achtung, Zuneigung der übrigen Stände durch etwas Anderes, als durch ſolche wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit, durch etwas Anderes, als durch ſolche Humanität des Betragens erwerben zu können. Wie ſehr wäre derjenige von Ihnen zu beklagen, welcher meinte, noch gegenwärtig durch ein tumultuariſches Toben, durch barocke Tracht, durch einen idiotiſchen, nur ihm und ſeinen Commentsgenoſſen verſtändlichen Jargon, durch Virtuoſität im Raufen, Saufen, Renommiren und Schuldenmachen, wie ehemals, die Aufmerkſamkeit oder gar Bewunderung des Publicums erregen zu können. Nein, dies Arkadien ſogenannter flotter Burſchenſchaftlichkeit iſt unrettbar verloren! Der Gegenſatz zwiſchen Burſchenthum und Philiſterthum iſt ſo ſehr verſchwunden, daß es jetzt ſchon, bei uns wenigſtens, Niemandem mehr einfällt, anders daran, als an eine mythiſche Geſtalt zu denken. So lange die

Stände neben und gegen einander ſtanden, ſo lange der Student eine Kaſte war, ſo lange der Bürger der ausdrucksvollen Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins, ſo lange er der literariſchen Bildung entbehrte, ſo lange er in ſeine engen Zunftintereſſen eingepfercht war: ſo lange durfte der Student es wagen, ihn Philiſter zu ſchimpfen, in ihm den Spießbürger zu verhöhnen. Er ſelbſt, der Student, repräſentirte zu dieſem Extrem ſehr begreiflich das andere, die Zunft der Willkür, die Poeſie des zweckloſen, arbeitsloſen Umhertreibens. Aber, wie geſagt, dieſe letzten Zeiten mittelalterlichen Unweſens ſind vorüber. Das Bürgerthum iſt in Preußen zunächſt durch die Städteordnung, ſodann durch unſere allgemeine Wehrpflichtigkeit, durch unſere allgemeinere und beſſere Schulbildung, endlich durch den lebhaften Antheil an unſeren politiſchen und religiöſen Zuſtänden ein höheres geworden, dem der Student ſich nicht mehr als Glied einer excluſiven Ariſtokratie entgegenſetzen kann. Ich glaube nicht, meine Herren, daß noch einer von Ihnen es ſich erlauben wird, auf den Handwerksgeſellen oder den Kaufmannslehrling als auf einen Knoten, wie man ſonſt ſagte, mit Verachtung herunterzublicken. Er würde eine ſolche Aeußerung eben ſo gut als eine Rohheit anſehen, wie ſie auch vom Bürger als eine ſolche aufgenommen werden würde. Sehen wir daher ja bei uns ſogar Geſellſchaften ſich organiſiren, in denen der Geſell und der Student friedlich derſelben Erholung in demſelben Local unter den gleichen Bedingungen ſich hingeben.

Iſt dies nun der wirkliche Stand der Sache, ſo folgt unabweislich, daß es Ihre Pflicht iſt, den letzten Schritt zu thun, ſich als ächte Söhne unſeres Vaterlandes zu zeigen und factiſch zu beweiſen, daß Sie auch in ſocialer Hinſicht, wie in rechtlich-politiſcher, alle Ungleichheit zwiſchen ſich und Ihren Mitbürgern aufheben und nur das vor denſelben voraus haben wollen, was das

Verdienſt Ihrer eigenen Bildung, Ihrer eigenen Sittlichkeit iſt. Dieſer letzte Schritt iſt ein negativer, nämlich die Abſchaffung des Duellzwanges.

Es iſt ſehr zu unterſcheiden zwiſchen der **Abſchaffung des Duellzwanges** und dem **Aufhören des Duells**. Das Duell als ein ſeinem wahren Begriff nach freier, vor Zeugen ausgeführter Kampf zweier ſich feindlicher, mit gleichen Waffen gerüſteter Männer auf Leben und Tod iſt eine Form, durch die Unvernunft des Zufalls zur Verſöhnung zu gelangen, eine Form welche nur ſehr allmälig ausſterben, nur dann erſt gänzlich verſchwinden wird, wenn wir einſt alle Illuſionen der mittelaltrigen Ritterlichkeit werden zu Grabe getragen haben. Aufhören des Duells kann ſo lange nicht erwartet werden, als es ſtehende Heere, als es einen bewaffneten Frieden gibt. Mit der höheren und allgemeineren Geſittung, mit der entwickelteren Freiheit der Völker, wird der Reiz des Duells ganz von ſelbſt zu Grunde gehen. Wollen aber zwei Menſchen nur durch das Blut ſich Genugthuung geben, ſo wird man ſie zuletzt nicht daran hindern können. Das Geſetz verbietet zwar den Zweikampf bereits, gewährt aber ſo viel Conniveng, namentlich für das Militair, daß von Zeit zu Zeit dieſer heimliche Krieg in einem bald gefundenen Schlupfwinkel ſich immer noch wird erneuen können. Sein Leben auf das Spiel zu ſetzen, um ſich ſelbſt zu rechtfertigen, iſt aber etwas ſo Individuelles, daß man hier gewiß bei aller Unnachſichtlichkeit der geordneten Strafe die unbedingteſte Gewiſſensfreiheit walten zu laſſen hat. Um nicht von Ihnen mißverſtanden zu werden, erkläre ich deshalb, daß meiner Meinung nach Jemand von Ihnen, der ſich wirklich duellirt, von den Uebrigen nicht in Verruf gebracht werden dürfe. Er verfällt dem Geſetz des Staates, allein mit einer Aechtung ihn zu brandmarken, käme Ihnen ſo wenig zu, als wir jetzt den

Unglücklichen, der zum Selbſtmorde greift, zu beſchimpfen für Recht halten, wenngleich wir ſeine That principiell nicht billigen können. Wir ſind in einer Zeit des Ueberganges begriffen, in welcher die Anſicht über die Nothwendigkeit des Duells zwar ſchon erſchüttert, allein keineswegs ausgerottet iſt. Sich zu duelliren, bleibt daher eine Sache der privateſten Ueberzeugung, der perſönlichſten Freiheit, des abſoluteſten Eigenſinns.

Etwas ganz Anderes iſt aber der Duellzwang. Dieſer verträgt ſich mit dem Standpunct unſerer Zeit durchaus nicht mehr, denn er hält als Princip eine Barbarei des Mittelalters, das heidniſche Fatum feſt, welches man nicht ſowohl ein Urtheil Gottes, vielmehr des Teufels hätte nennen können. Der Duellzwang zwingt mich als Studenten, dem Geſetz des Staates zu trotzen, will ich mir nicht mein Leben unerträglich machen. Der Duellzwang zwingt mich, vielleicht gegen meine Neigung, wohl gar gegen mein Gewiſſen, mich einer Verbindung anzuſchließen, damit mir vorkommenden Falls Waffen, Cartellträger, Secundanten, Verſteckörter zur Hand ſeien. Der Duellzwang zwingt mich, eine große Zeit dem ſogenannten Einſchlagen zuzuwenden, die ich vielleicht dem Schwimmen, dem Reiten, der Muſik, den zeichnenden Künſten gewidmet hätte, wofern meiner Neigung zu folgen erlaubt geweſen wäre. Der Duellzwang zwingt mich, den Comment, dies Corpus juris eines oft Chineſiſch weitläufigen Ceremoniels, genau zu lernen, damit ich wiſſe, was ein Fuchs im Poſitiv, Comparativ und Superlativ ſei. Der Duellzwang zwingt mich, mitten unter meinen Brüdern, welche gleich mir ſich Muſenſöhne betiteln, mit dem ſteten Mißtrauen umherzugehen, ob nicht einer das Attentat eines Fuchs gegen mich begeht, damit ich ihm commentmäßig meine rauhe Seite herauskehren könne. Ja, er zwingt mich, Händel zu ſuchen, Andere zu tuſchiren, damit ich nur zur

Ehre gelange, auch ein Duell gehabt, auch auf der Mensur gestanden zu haben und den Füchsen zur Einschüchterung meine Narben zeigen und beim Bierglase mit Livianischer Breite das glänzende Elend meiner Großthat zur Nachahmung erzählen zu können. Wer sich noch nicht geschlagen hat, genießt in seiner Verbindung noch kein rechtes Ansehen. Wer aber schon mehre Duelle, auf Stich, auf Hieb, mit krummen Säbeln, auf Pistolen, gehabt hat — das ist gleichsam ein Held. Gleichsam, sage ich, denn wir wissen, wie sehr der Paukapparat die Gefahr des Todes abzuhalten sucht, wie es gewöhnlich nur auf die Befriedigung der Eitelkeit abgesehen ist, auch die Romantik mittelaltriger Ritterlichkeit zu genießen. Aber doch bleibt es möglich, daß durch einen Zufall, meistens durch Ungeschick, die an sich eigentlich komische Scene in eine tragische sich verwandelt. Der Duellzwang macht das Duell zum eigentlichen Zweck des Studentenlebens, dem alle übrigen Bestrebungen mit sehr verkürztem Maaßstab sich unterordnen, denn selbst das Kneipen, selbst das Trinkgelag wird oft nur die Einkleidung des wichtigen Werkes, einen Skandal anzettein und losgehn zu können.

Sie werden sich, nach diesen Prämissen, nicht wundern, wenn ich meine schon vor acht Jahren ausgesprochene Ueberzeugung wiederhole, daß der Terrorismus des Duellzwanges von Ihnen abgeschafft werden müsse, weil er einen traurigen Dualismus zwischen Ihrer Sitte und zwischen dem Gesetz festhält, weil er eine empörende Tyrannei gegen die individuelle Freiheit ausübt, weil er jeden Studirenden mit einer polizeilichen Bevormundung seiner Genossen belästigt und eine Vergiftung der natürlichen jugendlichen Unbefangenheit durch steten Argwohn, durch launische Gereiztheit bewirkt.

Aus demselben Grunde, meine Herrn, wiederhole ich aber auch meine damalige Ueberzeugung, daß ein Ehrengericht, welches

den Duellzwang noch involvirt, mir für den Fortſchritt unſerer Zeit nicht mehr ausreichend zu ſein ſcheint, weshalb ich Ihnen damals für Streitfälle, in denen Jemand, der ſich beleidigt glaubt, von der Beleidigung Notiz nehmen will, und ſeine Angelegenheit der ganzen Studentenſchaft mittheilt, eine gutachtliche Jury vorſchlug, die ſich immer von Neuem zu bilden hat. Ich bin weit entfernt, das Heilſame zu verkennen, was in der Idee des Ehrengerichtes liegt, auch wenn es noch ein Leben und Tod decretirender Areopag zu ſein ſich anmaßt. Ich erinnere mich aus meinem früheren Leben auf verſchiedenen Deutſchen Univerſitäten nur zu wohl, welchen reinigenden, verſittlichenden Einfluß das Ehrengericht, wie es aus der Burſchenſchaft entſprang, auf die Studenten ausübte. Das Ehrengericht war die erſte kräftige Reaction gegen die Wüſtheit eines Duellirens um des Duellirens willen. Es war die erſte Morgenröthe einer höheren Beſinnung. Allein zweierlei läßt es vermiſſen: erſtlich die Aufhebung des Zwanges zum Duell, denn es kann mir befehlen, mich zu ſchlagen, wenn ich ſelbſt nicht will; und zweitens die Freilaſſung meiner Individualität: denn es kann mir verbieten, mich zu ſchlagen, wenn ich es will. Es hält daher auch noch an gewiſſen Regeln für die verſchiedenen Fälle des Duelles feſt, welche von einem beſondern Beamtenperſonal als einem längere Zeit dauernden Vorſtand verwaltet werden.

Dieſer Mängel wegen, glaube ich, muß weiter gegangen werden. Das Duell muß als eine Privatſache dem Gewiſſen der Einzelnen überlaſſen bleiben. Noch gilt es als eine öffentliche akademiſche Tugend, gerade weil es dem Statutgeſetz widerſpricht; machen Sie es zu einer Privatſünde. Ob Studirende ſich duelliren, muß Sie als Studirende ſo wenig angehen, als Sie ſich darum bekümmern, weshalb der eine gern Violine ſpielt, der an-

dere gern Flöte bläst. Wollen zwei sich durchaus mit einander schlagen oder schießen, so darf dies sie eben so wenig in Verruf bringen, als wenn Jemand, zum Duell aufgefordert, dies nicht thut. Erstern soll man deswegen nicht ehren, letzteren deswegen nicht Kameel schelten.

Die Frage, wie sich denn aber eine Beleidigung soll rächen lassen, wenn der Beleidiger sich nicht zum Duell zu stellen habe und doch durch sein Nichterscheinen auch nicht ehrlos werden soll, führt mich zur Kehrseite der Sache. Es scheint nämlich, als ob durch die Abschaffung des Duellzwanges dreierlei eintreten könnte:

1) das Fortdauern des Duellunwesens. Hierzegen erwiedere ich, daß, fällt nur erst der Duellzwang grundsätzlich fort, bald auch, so unbedeutend diese Maaßregel erscheint, die Geselligkeit unter Ihnen einen anderen Schwung nehmen, die einseitige Richtung auf das Händelsuchen und Abmachen allmälig einem reicheren wissenschaftlichen Verkehr weichen und eine Ihnen selbst jetzt nicht wohl mögliche Wärme, Heiterkeit, Offenheit entstehen werde, in deren Mitte der Einzelne weder auf Beleidigungen sinnen noch ängstlich abmessen wird, ob man nicht ihm welche anthue. Der Einzelne braucht dann nicht mehr sich zu scheuen, keiner Verbindung anzugehören.

2) Als eine zweite Folge könnte man anführen, daß mit der Abschaffung des Duellzwanges eine Schlaffheit des Charakters, eine Unmännlichkeit der Gesinnung eintreten könne, während jetzt die Poesie des Todes die Individualität stählen helfe. Und gewiß liegt für den Jüngling ein unendlicher Reiz darin, durch den freien Kampf auf Leben und Tod sich die Anerkennung unbedingter Gleichheit unter den Seinigen zu erzwingen. Sein Selbstgefühl culminirt in diesem Heroismus und gern verzeihen wir ihm seine Idolatrie des Schwertes als den Frühlingsrausch einer eher-

nen Räumlichkeit, die nur auf ſich ſtehen will. Der Feigling iſt uns unter allen Umſtänden verhaßt. Allein theils iſt es mit der gerühmten Tapferkeit der Duelle jetzt nicht weit her; ſie ſind nicht ſowohl Zweikampf, als ein durch eine Illuſion von Gefahr pikant gemachtes Fechten; theils ſehen wir nicht, daß diejenigen, die ſich als Duellanten einen akademiſchen Ruf erwarben, im ſpätern Leben vor Andern ſich gerade durch beſondere Charakterſtärke auszeichneten. Es iſt möglich, aber nicht nothwendig. Wir ſehen auch renommirte Schläger ſpäterhin vor Generalſuperintendenten und Präſidenten oft in ſo zerfloſſenen Stellungen, in ſolchen Demuthsumwandlungen, daß man Mühe hat, bei ſolchem Anblick ſich auf den einſt todesluſtigen Burſchen zu beſinnen. Der Hauptgrund aber gegen dieſen vom Jüngling mit Recht befürchteten Vorwurf der Feigheit iſt, daß bei uns jetzt die Wahrhaftigkeit allgemeine Pflicht iſt. So lange dies nicht der Fall war, konnte der Student als ein vom Soldatenthum Eximirter in der Gefahr des Todes einen manneswürdigen Reiz erblicken. Jetzt hat dieſe Verlockung keine Bedeutung mehr. Jedes Jahr kann jetzt den Preußen, feindlichen Kugel und Bajonetten gegenüber, in ſeinem Muth ernſtlich auf die Probe ſtellen.

3) Endlich könnte man ſagen, daß die Aufhebung des Duellzwanges den ſogenannten Holzcomment zur Folge haben müſſe. Mit dieſer Ausſicht pflegt man zu ſchrecken. Es iſt die alte, feige, elende Jeſuitiſche Maxime, daß man, ein größeres Uebel zu verhüten, ein kleineres dulden müſſe. Meine Herrn, ſagen Sie, wofür hält man Sie eigentlich, wenn man zu behaupten wagt, daß einerſeits der Gehorſam gegen das Geſetz des Staates, welches den Zweikampf verbietet, anderſeits die Freilaſſung der Individualität, welche nach eigenem Urtheil abmißt, ob ſie beleidigt ſei oder nicht, Prügeleien unter Ihnen nach ſich ziehen müſſe? Hält

man Sie dann für Männer, welche der Wiſſenſchaft leben, um einſt in dem Staat, in der Kirche, in der Schule die bedeutendſten Aemter einzunehmen und auf allen dieſen Aemtern gegen das Duell ſprechen und handeln zu müſſen? Hält man Sie dann für Jünglinge, welche der Schönheit der Sitte, des freimüthigen allein auch höflichen Betragens gegen Jedermann ſich befleißen? Oder hält man Sie dann nicht vielmehr für rohe, unerzogene, unmündige Knaben, welche nicht an ſich zu halten verſtehen und eine Beleidigung, auch die geringfügigſte, nicht anders als mit Schimpfen und Schlagen zu erwidern wiſſen? Hält man Sie dann nicht, gerade herausgeſagt, für Pöbel, nach Friedrichs des Großen Worten: Pack ſchlägt ſich und Pack verträgt ſich? Nein, geliebte Commilitonen, dieſe Befürchtung ſchien mir ſchon vor acht Jahren unmöglich bei Ihnen zu ſein. Nein, ſo weit kann ſich Niemand von Ihnen vergeſſen, ſeinen Beleidiger zu ſchimpfen, oder zu ſchlagen! Sollte einer von Ihnen ſo ganz und gar der Würde vergeſſen, die ihm als unſerem akademiſchen Mitbürger zukommt, nun freilich, einem ſolchen würden Sie nur mit Unwillen, mit Verachtung den Rücken zuzuwenden haben, denn er hätte durch ſolche Gemeinheit ſich ſelbſt von Ihrer Gemeinſchaft ausgeſchloſſen.

Nach Beſeitigung dieſer Uebelſtände erſuche ich Sie, meine Herrn, reiflich zu erwägen, ob nicht der Geiſt der Zeit die Mahnung an Sie richtet, das Duell zur Zufälligkeit einer bloßen Privathandlung herabzuſetzen, den Zwang dazu als unrechtlich und unſittlich aufzuheben und nur die Gemeinheit des Schimpfens und Prügelns als Rachezoll für Beleidigungen mit gerechtem Abſcheu von ſich zu weiſen. Sie müſſen das Duell eben ſo behandeln, wie daſſelbe auch außerhalb der Univerſität behandelt wird. Das Vorurtheil aufzugeben, als könne man nicht ein wahrhafter Stu-

dent ſein, wenn man nicht Menſchenblut vergieße, kann keine Schande, nur Ehre machen.

Wenn Menſchen, wenn Staaten ſich aus dem Naturſtande loswinden, dann iſt der Kampf um die Anerkennung ein nothwendiger Kampf auf Leben und Tod. Der Geiſt muß in blutigem Ringen ſich die Gewißheit ſeiner unendlich höheren Berechtigung gegen die Natur, die Gewißheit ſeiner durch keine Naturmacht zu bewältigenden Innerlichkeit, die Gewißheit ſeiner weſentlichen Gleichheit in jedem menſchlichen Selbſtbewußtſein ſchaffen. Anders ſtellt ſich aber der Zweikampf für den Culturſtaat dar, denn in dieſem iſt der Geiſt ſchon zur Anerkennung auch in den Einzelnen gelangt. Seine Gewißheit, Herr der Natur zu ſein, iſt fixirt. Die Erziehung des Culturſtaates nimmt die Anerkennung des Geiſtes, des Menſchen als Geiſtes, als Princip in ſich auf, welches immer auch die poſitiven, zeitgeſchichtlich beſchränkten Formen ſeien, worin dies geſchieht. Der Duellzwang iſt in ſolchem Staat eine Anomalie. Er macht Vorausſetzungen, welche im Grunde gar nicht mehr exiſtiren. Er appellirt noch immer an die Natur, an den Tod, wo längſt eine andere, geiſterfüllte Methode der ſocialen Entwicklung gefunden iſt. Das aber, was den ſittlichen Inhalt der Rache ausmacht, hat ſich zum poſitiven, unperſönlichen Strafrecht verklärt, zu welchem noch die öffentliche Meinung als Ergänzung tritt. Der Widerſpruch des Duells als eines Reſtes jenes Ueberganges vom Naturzuſtand in den Culturzuſtand zeigt ſich daher auch vorzüglich in der Seltſamkeit, daß man nur während der Studienzeit eine ſo extreme Reizbarkeit, eine ſo grenzenloſe, faſt hyſteriſche Empfindlichkeit und ſo blutige Vergeltungsgelüſte beſitzt, hinterher aber, wie andere Menſchen auch, ohne ſolche Plage der Irritabilität auskommt.

Der Duellzwang iſt die letzte Scheidewand, welche Sie von der ſocialen Gleichheit mit den übrigen Ständen trennt. Fürchten Sie nicht, dieſelbe nieder zu reißen! Vergeſſen Sie einmal alle Antipathieen, welche ſich unter Ihnen von der früheren Zeit her eingeniſtet haben. Vergeſſen Sie es, daß Sie oft ſchon vom Gymnaſium an durch den Duellzwang, der das kaſtenhafte Verbindungsweſen nährt, ſich wie in feindlichen Feldlagern einander gegenübergeſtanden und wohl gar dem Proſelytengewerbe bei den Neuanziehenden gehuldigt haben. Laſſen Sie einmal mit freiem Muthe einen Vorhang über alle kriegeriſche Traditionen unſerer Albertina fallen! Werfen Sie, wo es einen ehrenwerthen Entſchluß gilt, alle kleinliche Eiferſucht bei Seite! Laſſen Sie auf einem gemeinſamen Verſöhnungsaltar alle Beengtheit der Geſinnung niederbrennen! Vereinigen Sie ſich Alle, Alle zu einem Schritt, den die Culturgeſchichte der Deutſchen Univerſitäten mit Dank in ihren Annalen aufzeichnen wird. Erinnern Sie ſich der Jubelfeier unſererer Albertina, wo Sie Alle, als freundbrüderliche Genoſſen, ohne Mißtrauen gegen einander, wo Sie zugleich mit Männern eben ſo brüderlich verkehrten, welche Sie ſonſt vielleicht als Philiſter bezeichnet hätten. Der Feigheit wird man Sie um ſo weniger zu bezüchtigen wagen, als Sie mit der Aufhebung des Duellzwanges die Freiheit der Individualität reſpectiren, denn Sie wollen auch Niemand zwingen, ſich nicht zu duelliren. Das Duell ſoll Ihnen fortan, inſofern Sie Studenten ſind, etwas Gleichgültiges ſein.

Aber, meine geehrten Commilitonen, Sie haben auch die Verpflichtung zu dieſem Schritt, weil Sie Königsberger Studenten ſind. Dies ſage ich nicht, um etwa durch den Kitzel Ihres Selbſtgefühls auf Sie zu wirken, um Ihnen zu ſchmeicheln; wie es jetzt wohl Zeitungsmode iſt, unbedingt Alles zu loben, was aus Königs-

berg kommt. Das ſei ferne von mir. Die Nothwendigkeit jener Verpflichtung kommt aber daher, weil Sie, als in einer großen Stadt lebend, viel leichter über die kaſtenhafte Abſonderung des Vorurtheilthums hinauskommen, viel eher ſich zu derjenigen Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins erheben können, welche das Princip Ihres Schrittes ſein muß. Die kleinen Univerſitätsſtädte vermögen dies nicht ſo leicht. Hier hält ſich der Unterſchied des Studenten und des Bürgers länger als Gegenſatz feſt; hier dient das Duell noch zu häufig als Unterhaltung. Berlin aber iſt wieder zu groß, als daß von ſeinen zweitauſend Studirenden ein einmüthiger Entſchluß zu erwarten wäre. Sie, meine Herren, haben den Vortheil, in einer großen Stadt zu leben, die den Anſtrengungen, welche Sie jetzt machen, mit Antheil folgt. Sie dürfen keine Scheu haben, die letzte Spur des Feudalſtaates, des Mittelalters, in einer Stadt von ſich auszutilgen, welche durch Emancipation von ſolchen trüben Vorurtheilen ſich ſchon oft den Ruhm erworben hat, nicht blos die reine Vernunft zu begreifen, ſondern auch praktiſch ſie zu verwirklichen. Sie ſind aber auch ſelbſt im Stande, ſich zu überſehen und als Ein Ganzes ſich zu bewegen, daß eben dadurch Ihnen eine Harmonie der Geſinnung, ein Vereinleben weniger ſchwierig gemacht iſt. Heidelberg wird jetzt gerühmt, Ehrengerichte eingeſetzt zu haben. Wer die dortigen Verhältniſſe kennt, wird wiſſen, daß dies allerdings ſchon gegen den bisherigen Duellunfug, der dort herrſchte, ein unermeßlicher Fortſchritt iſt. Aber Heidelberg darf für Sie kein Maaßſtab ſein. Keine andere Univerſität darf es ſein. Sie müſſen ſich lediglich an die ſociale Kritik halten, was dieſe von Ihnen im Namen der Vernunft verlangt. Haben Sie deren Forderung erkannt, dann darf Ihnen kein Opfer zu ſchwer ſein, am wenigſten das der Gewohnheit. Wer das Neue fürchtet, wird niemals fortſchreiten.

Auf denn, Commilitonen, geben Sie den Deutſchen Univerſitäten das Signal! Erfüllen Sie die Erwartung, welche Deutſchland von Ihnen hegt! Machen Sie wahr, was die Tagesblätter von Ihnen verkünden! Emancipiren Sie das akademiſche Leben vom Duellzwang! Dieſer negativen That werden die ſchönſten poſitiven Früchte von ſelbſt folgen! Handeln Sie für dieſe Reform in der ſchönen Gemeinſchaftlichkeit des Sinnes, der Sie in den letzten Auguſttagen des vergangenen Jahres beſeelte!

Epilegomena

zu meiner

Wissenschaft der logischen Idee.

Als

Replik gegen die Kritik

von

Michelet und Lassalle.

Von

Karl Rosenkranz.

28

Königsberg, 1862.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

UNIVERSITÄTS- U. LANDESBIBLIOTHEK
HALLE
(SAALE)

KOEN. BIBL.
DER
UNIVERS.
HALLE.

Fb 851

Inhaltsanzeige.

Allgemeiner Stand der Deutſchen Philoſophie.

Allgemeiner Stand der logiſchen Frage.

Wie ich im Beſondern dazu komme, dieſe Prolegomena zu ſchreiben.

Wie hat die Hegelſche Schule zu meinen Fortbildungsverſuchen des Hegelſchen Syſtems ſich bisher verhalten?

Ueberſicht meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee.

Die allgemeinen Differenzpuncte zwiſchen Hegel's Logik und der meinigen.

Kritik des Hegelſchen Begriffs der Objectivität.

Die logiſche Tragweite des Begriffs des Mechanismus und Chemismus.

Mechanismus und Chemismus als Begriffe.

Der objective Begriff als die Kosmologie.

Ein Geſtändniß.

Die Stellung des Zweckbegriffs im Syſtem.

Begriff und Idee.

Der Begriff des Lebens, des endlichen Erkennens und des Guten gehört nicht in die Logik.

Die Methode der Idee.

Iſt in meiner Structur der Logik ein Fehler gegen das Grundgeſetz der Dialektik?

Aeußere Beſtätigung meiner Auffaſſung des Begriffs des Einzelnen durch Hegel und Michelet.

Die Aeußerlichkeit des Begriffs.

Die Bedeutung des ontologiſchen Beweiſes für die Logik.

Läßt ſich durch die Objectivität des Begriffs im Hegelſchen Sinn das Unvollkommene und Böſe erklären?

Ich ſoll das ganze Hegelſche Syſtem vorzüglich darum mißverſtanden haben, weil ich es nicht für ein atheiſtiſches halte.

Ableitung der verſchiedenen Bedeutung des Ausdrucks Objectivität.

Kleine Controverſen mit Profeſſor Michelet.

Recapitulation der Hauptdifferenzen zwischen Hegel's Logik und der meinigen. § 131

Analogie des geſchichtlichen Verlaufs der Philoſophie mit den Momenten der logiſchen Idee als Metaphyſik, Logik und Ideologie. § 135

In welchem Sinn ich den mir gemachten Vorwurf des Neokantismus mit Freuden annehmen würde. § 136

Schluß. § 137

Allgemeiner Stand der Deutſchen Philoſophie.

Die Deutſche Philoſophie iſt ſeit der Revolution von 1848 unter den allgemeinen Intereſſen der Nation zurückgetreten. Bis dahin war ſie in dem Bildungsproceß des Bewußtſeins ein ſehr thätiger Factor. Während der Revolution und unmittelbar nach ihr ſchien ſie abwechſelnd mächtig und ohnmächtig zu ſein. Es lag dies in der Natur der Sache, denn der concreten Wirklichkeit gegenüber behält auch die entwickelteſte Philoſophie eine abſtracte Phyſiognomie. In Frankreich erging es der Philoſophie nicht anders, als in Deutſchland. Couſin, Leroux, Proudhon und A. Comte zeigten ſich nicht erfolgreicher, als die Deutſchen Philoſophen. Aber die Wirkſamkeit der Philoſophie läßt ſich eben nicht an einzelnen Thatſachen ermeſſen, ſondern iſt in dem geſammten Geiſt einer Nation vorhanden.

Vor der Revolution von 1848 hatte die Philoſophie ſeit der Julirevolution 1830 die Tendenz genommen, die beſondern Wiſſenſchaften ihren Principien gemäß umzugeſtalten. In dieſem Streben bevorzugte ſie aber die Wiſſenſchaften, welche den Geiſt ſelbſt zu ihrem Gegenſtande haben, weil dieſe dem Bedürfniß der politiſchen Bildung am nächſten lagen. Die logiſche Frage und die ſpeculative Bearbeitung der Naturwiſſenſchaften traten hinter dem Studium der ſocialen, politiſchen und religiöſen Probleme zurück. Alle Themata, mit denen ſich die Philoſophie in jenen beiden Decennien von der Julirevolution bis zur Märzrevolution vorzugsweiſe beſchäftigt hat, gehören der Wiſſenſchaft des Geiſtes an. Die Emancipation der Frauen, welche das junge Deutſch-

land so lebhaft interessirte, das Leben Jesu, welches die ganze Theologie erschütterte, die Entstehung und Ueberlieferung des Eigenthums, auf welche der Communismus sich mit Leidenschaft warf, die praktischen Aufgaben, welche die immer steigende Theilung der Arbeit und die mit ihr sich erzeugende Vereinigung vieler Arbeitszweige zur Einheit der Fabrikform hervorrief, der Kampf der Arbeit mit dem Capital, die Handelsfreiheit, das Recht der Nationalitäten, die Autonomie der Gemeinden, das Verhältniß der verschiedenen Staatsformen u. s. w., dies waren die Themata, mit denen sich die Tagesphilosophie vorzugsweise zu thun machte und denen sie in der Journalistik eine unermüdliche, oft glänzende Thätigkeit widmete.

Der Sturz der Revolution 1849 warf auf die Philosophie den Schein absoluter Ohnmacht, weil keiner ihrer Vertreter, selbst der Sardinier Gioberti nicht als Minister, zu praktischen Erfolgen gelangt war. Die Masse wendete sich von ihr ab, indem sie die Philosophie eines hohlen Idealismus beschuldigte, der die praktischen Interessen der Gegenwart nicht zu würdigen verstehe und die Menschen durch falsche Ansprüche an die Wirklichkeit unglücklich mache. Diese Wendung wurde von der politischen und kirchlichen Reaction mit Begierde aufgegriffen und mit Glück ausgebeutet. Man begegnete der Philosophie mit unverholner Schadenfreude, ja mit Verachtung, und verhieß der Jugend eine bessere Zukunft, je mehr sie sich von den inhaltlosen Idealen der Philosophie einem gesunden Realismus zuwende, indem man den historischen Positivismus oder was man so nannte, in den Vordergrund stellte und neben ihm noch die Naturwissenschaften als empirische und exacte Wissenschaften empfahl, weil man ihrer für die Technik zu sehr bedurfte.

Aber mit dieser Phase kamen doch wieder zwei Philosophien empor. Die eine war die Herbartsche, welche dem Realismus günstig schien und durch eine Verbesserung unserer Erziehung die Uebel zu heilen versprach, die nach ihrem Urtheil eine Folge namentlich der Hegelschen Philosophie sein sollten. Die Versicherung der Herbartschen Psychologie, exacte Naturwissenschaft

zu ſein, verfehlte auch nicht, die Phyſiologen und Phyſiker in ihre Kreiſe zu ziehen. Die andere Philoſophie war die Schopenhauerſche. Sie iſt zwar keine eigentliche Philoſophie im Sinn einer ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft, aber ſie iſt eine philoſophiſche Confeſſion von ungeheurer Intenſität in einer höchſt geiſtreichen Form. Sie ſprach den Ueberdruß an aller Schulphiloſophie mit einem ſo witzigen und heftigen Sarkasmus, oft ſogar mit ſo brutaler Rohheit aus, daß das Publicum ſich höchlich ergötzte, die Profeſſorenweisheit einmal ſo gedemüthigt zu ſehen. Sie zerrte alle philoſophiſchen Berühmtheiten Deutſchlands in den Koth, bemitleidete Kant über ſeine ſpießbürgerliche Moral, keine Lüge geſtatten zu wollen, und ſchilderte den Ekel an der Exiſtenz, die Qual der Lebensſattheit, die Sehnſucht der blaſirten Verzweiflung nach dem Nichts, mit ſo feſſelnder Beredſamkeit, daß ſie für die Ariſtokratie der geiſtreichen Genießlinge ein wahres Brevier wurde, zumal ſie die Frauenliebe mit pikantem Cynismus zu behandeln und die Conſequenz des Selbſtmordes, die aus dem Abſcheu am Elende des Lebens ſich ergibt, ſophiſtiſch wieder auszureden wußte. War nun aber auch die Schopenhauerſche Speculation eine krankhafte, ſo war ſie doch Speculation und entſprach einer weit verbreiteten Zeitſtimmung der Ernüchterung, Enttäuſchung und des innerſten Widerſpruchs mit den laufenden Zuſtänden. Sie verabſolutirte den Peſſimismus.

Dieſe beiden Philoſophien, die Herbartſche und die Schopenhauerſche, ſtanden ſich im letzten Decennium eigentlich als die principielle Oppoſition einander entgegen. Herbart war der erſte geweſen, der Schopenhauers Werk, die Welt als Wille und Vorſtellung, kritiſch entgegengetreten war, eine Kritik, die Schopenhauer nie widerlegt, ſondern auch auf Herbart nur geſchimpft hat. Die Neuſchellingſche Philoſophie, die ſeit 1840 ſo viel Aufſehen gemacht, ſo viel Erwartungen erregt hatte, war auf einen kleinen Kreis gnoſtiſch geſinnter Theologen zurückgedrängt, die aus ihr ganz neue, unerhörte Aufſchlüſſe über die Dreieinigkeit, die Incarnation, die Wunder und das einſtige Weltende erhofften.

Die Baaderſche Theoſophie nahm polemiſch einen ſtärkeren Anlauf. Hoffmann in Würzburg vertheidigte ſie mit edler Begeiſterung, mit muthiger Ausdauer, mit immer wachſender Gewandtheit nach den verſchiedenſten Seiten, aber es liegt in der ganzen Beſchaffenheit des Baaderſchen Philoſophirens ein urſprünglicher Mangel nicht blos der Form, die der Syſtematik entbehrt, ſondern des Standpunctes ſelber, der zuletzt ein abſtract ſupernaturaliſtiſcher und myſtiſcher iſt. Die Baaderſche Theoſophie wird, wie einſt die Böhmeſche, das Eigenthum einer kleinen Gemeinde innig den Meiſter verehrender Anhänger bleiben

Die Krauſeſche Philoſophie hat mehr Entwicklungsfähigkeit nach Außen hin, aber ſie iſt im Inhalt nicht originell genug, dagegen in der Form durch eine falſche Originalität gehemmt. Sie hat daher faſt überall das Schickſal gehabt, ein Uebergangsglied zu andern Formen, zu andern Philoſophien zu bilden, wie ſie merkwürdiger Weiſe auch in den beiden Uebergangsländern Deutſchlands, in der Schweiz ſüdlich, in Belgien nördlich, am meiſten zur Anerkennung gelangt iſt.

Die Hegelſche Philoſophie ſchien bis zur Märzrevolution ſich gänzlich erſchöpft zu haben. Sie erhielt ſich noch neben den andern Philoſophien, aber ſie wurde von ihnen ſchon vielfach als eine antiquirte behandelt und das Publicum gewöhnte ſich daher, ſie auch ſo zu betrachten. Die Naturwiſſenſchaften, denen unſer Jahrhundert ſich mit immer größerem Eifer ergibt, verwarfen ſie gänzlich, weil ſie befürchteten, daß die Hegelſche Logik und Naturphiloſophie eine wahrhaft objective Auffaſſung der Naturthatſachen eher hindern, als fördern könne. Man gehe mit aprioriſcher Voreingenommenheit an das Studium der Natur und ſehe dann mit einem ſpeculativen Schielblick nicht, was da ſei, ſondern, was nicht da ſei. Nicht weniger warnten die conſervativen Theologen vor der Hegelſchen Philoſophie, weil ſie, nach ihrer Meinung, den perſönlichen Gott dem logiſchen Begriff opfere und, indem ſie den abſoluten Geiſt nur im menſchlichen Geiſt anerkenne, zuletzt alle Religion unmöglich mache. Umgekehrt entfremdet ſie ſich die freigemeindliche Richtung dadurch,

daß ſie in ihrer ſogenannten rechten Seite die Einzigkeit Chriſti und die Perſönlichkeit Gottes als philoſophiſche Wahrheit behauptete. In politiſcher Hinſicht machte ſie auch fiasco, weil ſie die feudalen Reactionaire durch das Feſthalten an der conſtitutionellen Verfaſſung, die republicaniſchen Radicalen aber durch das Feſthalten an der fürſtlichen Souverainetät von ſich abſtieß.

Sie ſank daher bis auf eine gegen ihre früheren Dimenſionen ſehr geringe Wirkſamkeit herab. Sie hatte nicht nur alle Schulen und Parteien, die Herbartſche, Schopenhauerſche, Neuſchellingſche, Baaderſche, Krauſeſche gegen ſich, ſondern auch die Fractionen, die aus einem Compromiß des Hegelſchen Syſtems mit einem anderen Standpunct entſprungen waren. Unter dieſen ragte die ſogenannte theiſtiſche Fraction von Weiße, Fichte, Ulrici, Wirth, Chalybäus und Carriere als die mächtigſte und in journaliſtiſcher wie in ſyſtembildender Thätigkeit regſamſte hervor. Sie belebte ſich durch die Aufnahme der Schleiermacherſchen Philoſophemе, die nicht Kraft genug hatten, einer eigenen Schule ein Daſein zu friſten, wohl aber zur Anfriſchung, Erweiterung und Lückenfüllung ſehr geeignet waren.

Trotz aller dieſer Concurrenz und Oppoſition gegen die Hegelſche Philoſophie, trotz dieſer Verengung ihrer Wirkſamkeit, hörte dieſe dennoch keineswegs auf. Mit Ueberraſchung konnte man wahrnehmen, daß ſie in Frankreich und Italien, ja ſogar in England, an Intereſſe und an wirklichem Verſtändniß wuchs; aber man konnte auch wahrnehmen, daß in Deutſchland, wie außerhalb deſſelben, die logiſche Frage diejenige war, an welcher oft das Intereſſe erlahmte, das Verſtändniß ſcheiterte. Bei den Romaniſchen Völkern war dies am wenigſten zu verwundern, weil bei ihnen die Logik nur als ſubjective, ja die Ideenlehre ſelber nur in pſychologiſcher Form heimiſch war. Es bedurfte der größten Anſtrengung von Ott, Stomann, Vacherot, Véra, Saiſſet, den Franzoſen einen richtigeren Begriff von der Hegelſchen Logik beizubringen. Aber auch in Deutſchland mußte man ſich eingeſtehen, daß die Hegelſche Logik nicht in dem Grade bei der Bearbeitung der Wiſſenſchaften durchgegriffen hatte, wie einſt

vor ihr die Kantſche Kategorientafel und die Fichteſche Conſtruction. Die meiſten Anhänger der Hegelſchen Schule hatten die Strenge der dialektiſchen Methode längſt aufgegeben und ſelbſt Hinrichs mühete ſich ab, ſie in ſeinen populär ſein ſollenden Schriften zu verbergen. Erdmann, Schaller, Fiſcher thaten daſſelbe. Die innern Schwierigkeiten der Hegelſchen Logik waren ſchon lange vor der Märzrevolution Gegenſtand der Kritik geweſen und 1840 bereits von Trendelenburg in ſeinen logiſchen Unterſuchungen zuſammengefaßt. Aber der Kritik hatte von Seiten der Hegelſchen Schule keine Umbildung, keine Fortgeſtaltung der Logik entſprochen. Sie hatte einzelne Modificationen gemacht, im Ganzen aber die Hegelſche Logik wiederholt. Ich verſuchte es daher ſchon 1850, in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft, der Logik diejenige Form zu geben, die mir als die aus Hegel's Definition derſelben ſich mit Nothwendigkeit ergebende logiſchere zu ſein ſchien. Eine weitere Bearbeitung dieſes Verſuchs in meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee 1858 hat endlich den Anſtoß gegeben, die logiſche Frage innerhalb der Hegelſchen Schule ſelber zu ventiliren.

Man halte dies nicht blos für eine Specialität der Hegelſchen Philoſophie, ſondern erwäge, daß dies eine Frage iſt, welche durch die Natur der Logik den Charakter einer ſchlechthin univerſellen hat. Der Geiſt kann es nicht ertragen, in einer ſolchen Wiſſenſchaft nicht zur Klarheit, zur Einheit, zur Evidenz zu gelangen. Er muß mit der Logik die Logik kritiſiren.

Allgemeiner Stand der logiſchen Frage.

Die Deutſche Philoſophie befindet ſich daher in einer Kriſis, die zuletzt auf die logiſche Frage zurückkommen muß, theils weil die Hegelſche Logik die letzte große Umgeſtaltung der Deutſchen Philoſophie begründet hat, theils weil die Logik das Organon aller Wiſſenſchaft iſt.

Es handelt ſich für dieſe Frage darum, die ſpeculative Logik von der pſychologiſchen zu unterſcheiden, indem man zugleich ihrer Einheit bewußt bleibt.

Die ſpeculative Logik iſt diejenige welche die Entwicklung des reinen Denkens darſtellt, das ſich von dem Gegenſatz des Bewußtſeins, von der Beziehung des denkenden Subjects auf das zu denkende Object, ganz frei gemacht hat und ſich ſelbſt in ſeiner eigenen unperſönlichen Nothwendigkeit Gegenſtand iſt. Dies abſtracte, als Denken des Denkens ſich a priori in ſich bewegende Denken iſt daher zugleich Wiſſenſchaft des abſtracten Seins, weil daſſelbe ein nur gedachtes ſein kann. In dieſem mit dem Begriff des Seins identiſchen Denken beſtimmt der Gedanke ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden und ſetzt den ihm ſelbſt inwohnenden Zuſammenhang. Das Sein wird ſich ſelbſt als das Weſen, das Weſen als der Zweck, der Zweck als das Allgemeine, das Allgemeine als das Einzelne, das Einzelne als das Wirkliche, das Wirkliche als das aus ſeinem Begriff ſich zur adäquaten Realität beſtimmende Abſolute oder als Idee offenbar. Es iſt dies ein Fortgang des Gedankens, in welchem jede Poſition ſich aufhebt, bis der Begriff der Idee erreicht iſt. Alle dieſe Kategorien ſind ſolche, denen das Sein als natürliche oder geiſtige Realität in der Form ſeines Proceſſes unterworfen iſt. Qualität und Quantität, Grund und Folge, Inhalt und Form, Urſache und Wirkung, Zweck und Mittel, Allgemeines und Einzelnes, Urtheil und Schluß, Begriff und Realität, Princip und Methode, ſind ſolche ideelle Allgemeinheiten, die ihre Nothwendigkeit in ſich ſelbſt tragen und ohne welche das Denken ſo wenig als das Sein gedacht werden kann. Sie ſind das nicht Nichtzudenkende. Faſſen wir die Totalität dieſer Begriffe zuſammen, ſo nennen wir ſie die logiſche Idee oder das Syſtem der reinen Vernunft.

Das ſubjective Denken hat daher an dieſen Beſtimmungen ſeine eigene Nothwendigkeit. Weil ſie das conſtitutive Organon alles Denkens und Seins ausmachen, muß es in ihnen ſeinen ſeinen regulativen Kanon anerkennen. Wenn es wahr denken

will, muß es in ihnen denken. Aber das ſubjective Denken iſt ein Act des denkenden Subjectes und das Subject, als ein einzelner Geiſt, kommt erſt allmälig zum Bewußtſein der Geſetze des Denkens. Dieſe Entwicklung gehört der Pſychologie. Sie hat zu zeigen, wie der ſelbſtbewußte, perſönliche Geiſt vom Anſchauen durch das Vorſtellen zum Denken ſich erhebt; zu zeigen, wie er als denkender Begriffe bilden, Urtheile fällen, Schlüſſe machen lernt; zu zeigen, wie er, als ſubjectiver, durch Analyſe das gegebene Object aus der Form der Thatſächlichkeit in die Form von allgemeinen Begriffen auflöſt, wie er durch Syntheſe aus dieſen Begriffen alle in ihnen liegenden Möglichkeiten deducirt und claſſificirt, um endlich Empirie und Speculation zur Einheit mit einander zu verſöhnen; aber ſie hat auch zu zeigen, wie er in ſeiner Freiheit ſich irren, in ſeiner Willkür ſich ſophiſtiſch benehmen kann. Der Zuſammenhang des Denkens mit der Grammatik und Rhetorik wird für ſie von unvermeidlicher Wichtigkeit. Wir nennen das Bewußtſein des Subjects, in ſeinem Denken der Nothwendigkeit der reinen Vernunft gehorſamen zu müſſen, ſeine Vernünftigkeit. Der Menſch hat Vernunft, indem er, als denkender, zugleich von ihren Begriffen ſich als freies Subject unterſcheidet.

Man hat die pſychologiſche Logik auch die formale genannt und damit ſagen wollen, daß die logiſchen Beſtimmungen als ſolche keinen beſondern Inhalt, weder der Natur noch des Geiſtes, beſitzen, daß ſie inſofern leere Formen ſind. Dies iſt vollkommen wahr. Man hat jedoch den Ausdruck: leer, angefochten, weil er den Schein erweckt, als ob das Denken ohne Inhalt ſei. Man hat daher den Ausdruck richtig dahin corrigirt, daß das Denken in den logiſchen Formen ſich ſelbſt als Sein zum Inhalt habe und daran erinnert, daß die logiſchen Kategorien gerade, weil ſie weder dem ſpecifiſchen Begriff der Natur noch des Geiſtes angehören, als abſolute Formen des Seins die in ihm thätigen Herrſcherinnen aller Wirklichkeit ſind.

In der Hegelſchen Schule war anfänglich der Enthuſiasmus für die ſpeculative Logik, die man der formalen mit Vor-

zahmheit entgegenstellte, so groß, daß man die Berechtigung der psychologischen Logik gänzlich vergaß und verkannte. Der Enthusiasmus steigerte sich bis zum Fanatismus, die Logik als die Universalwissenschaft zu behandeln, die, über Natur und Geist hinaus, allein den letzten wahrhaften Begriff des Absoluten gäbe. Sie wurde zu einer pantheistischen Theologie potenzirt. Der Begriff der reinen, insofern unpersönlichen Vernunft, der ihren wirklichen Inhalt ausmacht, wurde mit dem Begriff des absoluten Geistes identificirt oder vielmehr dieser in jenen absorbirt.

Gegen diese Auffassung reagirten die übrigen Schulen, die Kantisch-Friesische durch Schleiden, die Herbartsche durch Strümpell und Allihn, die Schellingsche durch Ironer, die Baadersche durch Hoffmann, die katholisch-scholastische durch Staudenmaier, Oischinger und A. Schmid, die eklektisch-Aristotelische durch Trendelenburg und Prantl, die Hegel-Schellingsche Fraction durch Ph. Fischer, Fichte, Weiße, Ulrici, Wirth.

Aber auch in der Schule selbst konnte eine Reaction nicht ausbleiben. Hier ist vor Allem Erdmann zu nennen, der als Logiker, Psychologe, Theologe und gelehrter Historiker der Philosophie eine größere Klarheit in die logische Frage brachte und stillschweigend auf Trendelenburgs Einwürfe Rücksicht nahm, deren Beantwortung Gabler angefangen, jedoch nicht vollendet hatte. An Erdmann schloß Kuno Fischer sich an und Weißenborn bewegte sich in ähnlichen Tendenzen. Ich selbst bin durch eine langwierige Arbeit zu meinem jetzigen Standpunct gekommen.

Ich unterscheide die psychologische Logik von der speculativen, unter welcher ich die Wissenschaft vom Begriff der reinen Vernunft verstehe. Ich habe dieselbe durch meine Bearbeitung von aller irrthümlichen theologischen Gnosis und von dem Schein zu befreien mich bemüht, nicht nur die Wissenschaft der absolut ideellen Form alles Realen, sondern auch die speculative Abbreviatur des Begriffs der Natur und des Geistes selber zu sein. Ich habe, mit Rücksicht auf die Geschichte der Logik, drei Grund-

wiſſenſchaften innerhalb der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee unterſchieden: die Wiſſenſchaft des Seins oder die Metaphyſik; die Wiſſenſchaft des Begriffs oder die Logik; die Wiſſenſchaft der Idee oder die Ideologie. Dieſe Eintheilung beruht auf dem Begriff der logiſchen Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität.

Die große Unvollkommenheit meiner Arbeit gern zugeſtehend, glaube ich, daß ſie aus inneren Schwierigkeiten erwachſen iſt, welche die Hegelſche Logik darbietet und welche zu ignoriren die Hegelſche Schule kein Recht hat. Ich glaube, daß in der Geſtalt, die ich der Logik gegeben habe, die urſprüngliche Tendenz, die Hegel mit ihr gehabt hat, reiner und conſequenter durchgeführt iſt. Ich glaube, daß ſie, auch wenn ſie meinerſeits ein Irrthum wäre, für die Schule und darüber hinaus als ein fruchtbar anregendes Kathartikon wirken kann. Meine Hauptabweichung von Hegel beſteht einmal darin, daß ich in der Vermittelung der Momente des Begriffs den Begriff des Zwecks ſchon mitgeſetzt erblicke, weil das Allgemeine im Beſondern, das Beſondere im Einzelnen ſeinen Zweck hat, während zugleich jeder dieſer Momente ſich auch ſelbſt Zweck iſt. Ferner darin, daß ich in der Entwicklung des Begriffs als des allgemeinen zum beſondern, des beſondern zum einzelnen ſeine Verwirklichung erkenne, die ihre Möglichkeiten nach den Kategorien des Seins im Urtheil und Schluß erſchöpft. Endlich darin, daß ich in dem Begriff des Lebens, des ſubjectiven Erkennens und Wollens keine ſchlechthin allgemeine Kategorien, keine logiſchen Formen zu finden vermag und ſie deshalb aus der Logik entferne, hingegen an ihrer Stelle dem Begriff der Idee ſelber als Princip, Methode und Syſtem ſowohl eine größere Vertiefung als Verbreiterung zu geben geſucht habe.

Gegen dieſe Reform iſt nun eine Reaction des logiſchen Standpunctes erfolgt, der in dem Begriff der Vernunft das ſchlechthin Abſolute verehrt, welchem ich erſt im Begriff des abſoluten Geiſtes mein Knie beuge. Das Intereſſe der Wiſſenſchaft ſelber legt mir die Pflicht auf, gegen dieſen Angriff meine

Vertheidigung zu wagen. Es gilt hier nicht blos einen Streit zwischen mir und meinen Kritikern, sondern es ist ein Kampf der Wissenschaft mit sich selber, der Alle angeht, weil die Logik, als die Wissenschaft von der abstracten Form alles Seins, auch die Wissenschaft von der Form alles Wissens ist. Jeder Philosoph muß sich zurufen: Hic tua res agitur.

Wie ich im Besondern dazu komme, diese Epilegomena zu schreiben.

In Berlin besteht eine philosophische Gesellschaft, die in Professor Michelet ihren Schriftführer besitzt, der seit dem Herbst 1860 ein Journal als Organ der Gesellschaft herausgibt. Dies Journal ist. Der Gedanke betitelt. Im ersten und zweiten Heft seines ersten Jahrganges hat Professor Michelet und im zweiten Heft des zweiten Jahrganges Dr. Lassalle meine Wissenschaft der logischen Idee, die ich 1858 — 60 herausgab, einer Kritik unterworfen, in welcher ich des gänzlichen Mißverstehens der Hegelschen Philosophie, einer aus demselben hervorgehenden irrigen und daher überflüssigen, verkehrten Veränderung derselben und eines Heruntersallens aus dem Hegelschen Standtpunct zu einem puren Kantianismus bezüchtigt werde, der dem Sein das Denken wieder äußerlich entgegensetze.

Auf die Kritik des Herrn Professors Michelet würde ich geschwiegen haben, aber die viel intensivere Kritik des Herrn Dr. Lassalle bewegt mich, mein Stillschweigen zu brechen, zumal die ganze Gesellschaft ihr Beifall gezollt hat. Es kann mir nicht gleichgültig sein, wenn ein Mann von der Vielseitigkeit der Bildung und dem Scharfsinn Lassalle's mein Unternehmen verurtheilt und die Verdammniß, in welche Michelet mich schon hinabgestoßen, mit einer würdiger gefaßten, eben daher für mich härter fühlbaren Sentenz bestätigt. Es kann mir nicht gleichgültig sein, wenn ich sehe, daß in der ganzen Gesellschaft, die mich seit vielen Jahren zu ihrem Mitgliede ernannt hat und

mich ihren Freund nennt, Niemand ſich findet, der ein Wort für mich hätte. Es kann mir nicht gleichgültig ſein, wenn das Publicum aus dieſen Thatſachen den Schluß zieht, daß meine Verurtheilung eine verdiente ſei. Mein Stillſchweigen würde dieſe Meinung legitimiren, denn man würde annehmen, daß ich nichts zu erwidern wüßte. Nun kann man zwar einwenden, daß ein wiſſenſchaftliches Werk ſeine Rechtfertigung in ſich ſelbſt tragen müſſe und daß mithin eine Vertheidigung deſſelben nach Außen ein unnützer Luxus ſei. Allein hierüber gibt es keine allgemein gültige Maximen. Es kommt auf die eigenthümliche Lage des Schriftſtellers an. Die meinige iſt, si parva magnis componere fas est, derjenigen von Kant ähnlich, nachdem er 1781 ſeine Kritik der reinen Vernunft herausgegeben. Die Kritiken dieſer Kritik, der Mißverſtand, dem er darin ſein Werk ausgeſetzt ſah, die Lauheit, mit der es überhaupt aufgenommen wurde, bewogen ihn, 1783 ſeine Prolegomena zu jeder Metaphyſik zu ſchreiben, die künftig als Wiſſenſchaft auftreten will. Er erzählte darin die Geſchichte ſeines Denkens, vertheidigte ſein Unternehmen und ſuchte den wahren Sinn deſſelben dem großen Publicum deutlicher zu machen.

Wie einſt Kant, ſtehe auch ich allein. Und wie er dem Dogmatismus der Wolffiſchen Schule, ſo ſtehe ich dem der Hegelſchen gegenüber. Ich verdenke es Niemandem, wenn er in einer mißlichen, noch ſchwebenden Frage ſich auszuſetzen und eine Sympathie mit einem Autor zu zeigen ſich ſcheut, der im Ton höchſter Unfehlbarkeit als ein Häretiker aus einer Schule ausgewieſen, als ein ſchwacher, widerſpruchvoller, ängſtlicher Autor behandelt und aus Mitleid, um ihm doch etwas Gutes zu laſſen, als ein nicht übler Styliſt empfohlen iſt. Welchen Werth hat aber ein Styl, wenn die Gedanken nichts taugen! Ja, wie kann ein guter Styl mit ſchlechten, widerſpruchvollen Gedanken beſtehen! Wie geſagt, ich verdenke es Niemandem, wenn er zu meinem Schickſal ſchweigt. Das große Publicum wird immer nach dem Erfolge urtheilen. Hätte das Programm des Berliner Gedankens, ſtatt mich als eine unbequeme Hemmung anzuſehen,

dem Publicum geäußert, daß die Hegelſche Philoſophie jetzt um ſo mehr Hoffnung haben dürfte, auf den Fortbau der Wiſſenſchaften einzuwirken, nachdem durch mein Syſtem der Wiſſenſchaft, meine Pädogogik, meine Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, ſo viele Schwierigkeiten gelöſt ſeien, die einer weiteren Verbreitung im Wege geſtanden, — wie ganz anders würde die öffentliche Meinung über meine Logik ſich geſtalten! Da ich alſo nicht erwarten darf, daß irgend Jemand mich vertheidige, da ich aber auch nicht den Schein will aufkommen laſſen, als erklärte ich durch mein Stillſchweigen mich ſelbſt für abgethan, ſo wird es auch Niemand mir verdenken, wenn ich den Muth meiner Meinung habe und mich nach Kräften zur Wehre ſetze. Ich habe viele Jahre hindurch Hegel ſo oft vertheidigt, daß man mir eine Selbſtvertheidigung im Intereſſe ſeiner Philoſophie, auch wenn ich ihm widerſpreche, ſchon erlauben wird. Ich werde dabei das Publicum nicht mit einem Gladiatorſpiel langweilen, in welchem ich alle einzelnen gegen mich geführten Hiebe zurückzuſchlagen bemüht wäre, ſondern mich auf das Weſentlichſte beſchränken.

Wie hat die Hegelſche Schule zu meinen Fortbildungsverſuchen des Hegelſchen Syſtems ſich bisher verhalten?

Die Hegelſche Logik iſt von Hegel's Schule ſtets als dasjenige Werk präconiſirt worden, in welchem der Nerv ſeines ganzen Syſtems liege. Sie hat nicht aufgehört, ſich auf daſſelbe als auf den Codex der abſoluten Vernunft zu berufen. Aber ſie ſelber hat ſehr wenig für die Ausbildung der Logik gethan und ſich vielmehr in Betreff derſelben einem gefährlichen Dogmatismus überlaſſen. Seit dem erſten Erſcheinen von Hegel's Logik ſind fünfzig Jahre verfloſſen und es wäre demnach nicht verwunderſam, wenn in ſo langer Friſt auch für ſie, wie in den übrigen Disciplinen geſchehen, Veränderungen nothwendig

gewerden wären, an denen Hegel selber, so lang er lebte, es nicht fehlen ließ. Fast das einzig Nennenswerthe aber hat, wie schon erwähnt, Erdmann in einem Compendium gethan. Außerdem ist er der Einzige, der im letzten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie, 1853. S. 731—66, alle Differenzen durchgenommen hat, welche sich bei Hegel in den verschiedenen Bearbeitungen zeigen, die er von seiner Logik gemacht hat. Die Vergleichung derselben ist äußerst lehrreich, weil sie nicht nur darthut, wie kritisch Hegel sich selbst überwachte, und zu verbessern trachtete, sondern auch wie groß die Abweichungen oft sind.

Daß ich in meiner Jugend mich vorerst in die damals herrschende Logik Hegel's einzudenken und einzuleben hatte, war natürlich. Jahre lang trug ich sie in vollkommener Orthodoxie vor, denn kleine Aenderungen, die ich im Interesse der Darstellung macht, waren ohne Belang. Der Standpunct, den ich damals einnahm, spiegelt sich in meinem berüchtigten Sendschreiben an Bachmann in Jena und in den Kritiken, die ich in den Berliner Jahrbüchern über Gegenstände der Metaphysik und Logik schrieb.

Allmälig erwuchsen mir aber bei dem wiederholten Vortrag der Logik Schwierigkeiten, die noch eine besondere Nahrung durch das Studium von Hegel's Heften empfingen, aus denen ich 1840 seine philosophische Propädeutik herausgab. Sie bewogen mich zu einer Revision der gesammten Logik, die ich unter dem Titel: Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem reinen Begriff des Denkens, 1846 als den dritten Band meiner Studien veröffentlichte. Hier äußerte ich am Schluß zum ersten Mal meine Ansicht über die Reform, deren die Hegelsche Logik bedürftig sei. Wie verhielt sich die Schule zu dieser Aeußerung?

Stumm. Ich erfuhr nie das Geringste von ihrem Urtheil darüber und schloß daraus, daß meine Schrift ihr entweder ganz unbekannt geblieben oder zu unbedeutend erschienen sei. Prantl dagegen in seiner Schrift: Die Bedeutung der Logik

für den jetzigen Standpunct der Philosophie, München 1849, ermunterte mich durch theilweise Zustimmung.

1850 gab ich mein System der Wissenschaft heraus, worin ich den Begriff der logischen Idee jener Aeußerung gemäß entwickelte, die Philosophie der Natur mit den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften auszugleichen und die Philosophie des Geistes von den vielen in ihr aufgedeckten Widersprüchen und Unzuträglichkeiten zu befreien suchte. Wie verhielt sich die Schule dazu?

Stumm. Auch als Wirth mich ausführlich kritisirte, scharf angriff und das Urtheil über meine Aenderungen in der Logik vor das Forum meiner Schule verwies, blieb sie stumm.

So mußte ich mich denn selbst vertheidigen. Ich that es in einem Sendschreiben an Wirth: Meine Reform des Hegelschen Systems 1852. Wie verhielt sich die Schule dazu?

Stumm. Weil mir aber die Sache am Herzen lag, so trat ich 1858—60 mit einer ausführlichen Bearbeitung der Logik hervor, in der Vorrede, zu welcher ich die Gleichgültigkeit erwähnte, die ich erfahren hatte.

Nun hörte allerdings die Gleichgültigkeit auf. Die philosophische Gesellschaft in Berlin forderte mich brieflich einige Male über dunklere Puncte zu Auslassungen auf, die ich auch sofort gab. Die Berichte, welche die Herren Michelet und Lassalle über meine Logik machten, wurden von der Gesellschaft mit allgemeiner Zustimmung aufgenommen, so daß ich von diesem Berliner Areopag der Philosophie für immer verurtheilt bin. Man hat gefunden, daß ich Hegel nicht blos in der Logik, sondern überhaupt nicht verstanden habe und zu Kant, auf dessen Lehrstuhl ich sitze, heruntergesunken sei. Und dies Unglück sei mir begegnet, ohne es zu merken. In naiver Bewußtlosigkeit, eine wahrhaft komische Person, hätte ich bei meinem Werk der Zerstörung noch immer geglaubt, ein Hegelianer zu sein und Hegel's Philosophie aus ihren eigenen Principien zu verbessern und sei doch nichts, als ein Kantianer, der eine ordinaire formale Logik ohne alle Dialektik geschrieben! Ich bin somit feierlichst enthegelt.

Wie grauſam hat doch dieſe Schule gegen mich gehandelt! Warum hat ſie mir nicht 1846, 1850, 1852, als ich meine Häreſie in progreſſiver Weiſe zuerſt äußerte, ein warnendes Wort zugerufen! Vielleicht wäre ich in mich gegangen, hätte meinen Irrweg erkannt und das „Unglück" wäre nicht geſchehen. Jetzt wirft ſie mir vor, durch die Logik eine große Verantwortung auf mich geladen zu haben, während meine Schuld ſich nach meinem Bewußtſein ſogar auf das ganze Syſtem bezieht. Sie wirft mir vor, daß ich mich ſo oft zu Kant hingezogen fühle und ihn als einen großen Genius behandle, der Hegel ebenbürtig ſei. Indeſſen will ſie dies „unberührt hinnehmen", da ich auf Kant's Lehrſtuhl ſitze. Aber nicht geringes Aergerniß bereitet es ihr, daß ich auch meines unmittelbaren Vorgängers im Lehramt, Herbart's Philoſophie, ſo oft mit Ernſt erwähne, als ob auch er Hegel ebenbürtig ſei! Nun, ich denke, man kann principiell ein entſchiedener Gegner Herbart's ſein, wie ich es bin, und ſich doch durch Anerkennung des großen Talents, des geiſtvollen Beſtrebens, der edlen Geſinnung dieſes ſo eigenthümlichen Forſchers ehren. Ich werde getadelt, daß ich neben den größten Heroen, Hegel, Fichte, Kant, Schelling, auch die „kleinſten Geiſter", wie Prantl, Geldſtücker, Huhn, Zeiſing, wiederholt angeführt hätte. In einer Logik Prantl, den gelehrteſten Geſchichtſchreiber der Logik, nicht angeführt zu ſehen, müßte, meines Bedünkens, eher Befremden erregen. Goldſtücker habe ich in der Schrift über die Modificationen der Logik eine Mittheilung über die Indiſche Logik zu danken, durch welche er ſich alle Freunde der Philoſophie verpflichtet hat. Dieſen gelehrten Sanskritiſten, auf deſſen Beſitz die Londoner Univerſität ſo ſtolz iſt, einmal angeführt zu haben, kann ich mich übrigens mit Alexander v. Humboldt tröſten, der ihn in einem Excurſe ſeines Kosmos mit inniger Dankbarkeit anführt, weil er ſeiner Freundſchaft eine Beſchreibung der verſchiedenen Epochen des Naturgefühls bei den Indern verdankt. Huhn habe ich ſehr abſichtlich erwähnt, weil ich wünſche, daß die einzige Arbeit, die von ihm gedruckt iſt, dem Andenken erhalten bleibe. Huhn war

ein bedeutendes philoſophiſch-mathematiſches Talent, ein hoffnungsvoller Schüler Jacobi's, Richelot's und Neumann's. Er ſtarb leider plötzlich, aber ſeine Abhandlung über die Möglichkeit einer Philoſophie der Mathematik, deren ich erwähne und die ich ſelbſt in das Königsberger Literaturblatt einrücken ließ, wird ſeinem Namen ſtete Ehre machen. Natürlich kennt Profeſſor Michelet dieſe Arbeit nicht, denn ſonſt würde er wohl gezögert haben, ihren Verfaſſer ſo verächtlich einen der kleinſten Geiſter geſcholten zu haben. Zeiſing's habe ich theils wegen ſeiner „äſthetiſchen Forſchungen", theils wegen ſeines für die Metaphyſik und Logik ſo intereſſanten Buches über „den goldenen Schnitt" erwähnt. Weshalb es nun ſo unanſtändig ſein ſoll, den Verfaſſer dieſer gelehrten und ſinnreichen Schriften in einer Logik zu citiren, kann ich nicht begreifen. Nun ſchließt Michelet ſeine Beſchwerde hierüber gegen mich mit folgenden Worten: „Und in einer Schrift — (worin ſolche Anführungen vorkommen) — mußte ich mich, wie begierig ich war, von unſeres Freundes ſo bewanderter wie geſchickter Feder erwähnt zu werden, mit David Strauß tröſten, daß auch ich nur ungenannt, gleichſam im Vorbeigehn und mit geſchloſſenem Viſir getroffen wurde." Man ſollte Wunder welche Anſpielung unter dieſen geheimnißvollen Worten erwarten! Ich erwähne dort, S. 72 meines erſten Theils der Logik, einmal der Zuſätze zu Hegel's Naturphiloſophie, ohne Michelet als ihren Veranſtalter zu nennen! Michelet war alſo begierig, ſich von mir erwähnt zu finden. Habe ich ihm Unrecht gethan, ihn nicht genannt zu haben? War es Abſicht von mir, ſeinem Namen vorüberzugehen? Gewiß nicht. Er hatte mir keine Veranlaſſung durch Arbeiten gegeben, die ſich auf die logiſche Frage beziehen. Das iſt ſeine, nicht meine Schuld. Daß er eine kleine Skizze der Logik in franzöſiſcher Sprache: *Esquisse de Logique*, zu Paris 1836 in zwei Bogen herausgegeben, wußte ich in der That damals nicht. Ich hoffe, Michelet nunmehr durch die Ausführlichkeit, die ich ihm jetzt in meiner Polemik gegen ſein Polemik widmen will, zu befriedigen. Ich hoffe, darin auch jene Skizze zu berühren.

Wenn ich oben eingeſtanden habe, daß ich zuerſt gewillt geweſen ſei, über Michelets Kritik meiner Logik zu ſchweigen, ſo hat dies ſeinen Grund vorzüglich darin, daß ſein eigentliches Urtheil ſich nur auf den erſten Theil meiner Logik bezieht und daß über den zweiten Theil nur ein kurzer Anhang ſpäter hinzugefügt iſt, der lediglich eine Beſtätigung meiner Verdammung enthält. In dieſem zweiten Theil kommen aber, meines Erachtens, viele Ausführungen vor, welche Michelet es unmöglich hätten machen müſſen, mich ſo, wie geſchehen, herunterzuſchulmeiſtern. Selbſt den Tadel, Strauß nicht genannt zu haben, würde er dann nicht zu erheben vermocht haben, obwohl ich gar kein Gewicht darauf lege, daß dies geſchehen, denn Strauß hat meines Wiſſens niemals einen Beitrag zur Löſung der logiſchen Frage gegeben.

Michelet wird dieſe ganze Betrachtung vielleicht wieder eine häusliche Angelegenheit meines Denkens nennen, aber was kann ich dafür, daß er mich davon zu reden zwingt?

Ueberſicht meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee.

Zur Erleichterung des Einblicks in die hier geführten Streitigkeiten dürfte eine Ueberſicht der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, wie ich ſie mir denke, ſehr zuträglich ſein.

Die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee iſt die Wiſſenſchaft der reinen Vernunft oder der Idee im abſtracten Elemente des Denkens.

Die Idee iſt die Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realität. Sie iſt daher A unmittelbar das Sein; B. der allgemeine Begriff; C. die ſich ſelbſt vermittelnde Einheit ihres allgemeinen Begriffs und ſeiner concreten Realität.

A. Das Sein iſt I. Sein an ſich; II. Weſen als Grund ſeiner Exiſtenz; III. Zweck als Selbſturſache ſeiner Verwirklichung.

I. Das Sein an ſich iſt 1) unmittelbar in ſich beſtimmt: Qualität; 2) als Daſein nach Außen hin beſtimmt, alſo begrenzt oder unbegrenzt: Quantität; 3) ſowohl nach Innen

als nach Außen, alſo qualitativ und quantitativ zugleich beſtimmt: Modalität.

II. Das Sein an ſich unterſcheidet ſich von ſeinen Veränderungen als der ſich immer gleiche Grund derſelben. So iſt es das Weſen. Dies iſt folglich 1) der Grund ſeiner Identität mit ſich wie ſeines Unterſchiedes von ſich; 2) das Setzen ſeiner ſelbſt in der mit ihm an ſich identiſchen und zugleich in's Unendliche hin formell verſchiedenen Exiſtenz oder das Geſetz ſeiner Erſcheinung; 3) die Einheit ſeiner als des inneren Grundes und der äußeren Erſcheinung oder Wirklichkeit.

Dieſe iſt a) die unmittelbare Wirklichkeit; b) die Möglichkeit als die zufällige Wirklichkeit der relativen Nothwendigkeit; c) die abſolute Wirklichkeit der abſoluten Nothwendigkeit.

Dieſe iſt wiederum α) von Seiten des identiſchen Weſens als des Grundes Subſtantialität; β) von Seiten des Unterſchiedes des Weſens und ſeiner Thätigkeit, ſich als Urſache eines andern Daſeins zu ſetzen, Cauſalität; γ) als Rückkehr der cauſalen Thätigkeit in ſich Wechſelwirkung der Subſtanz mit ſich als der activen und paſſiven.

III. Als die Einheit ihrer Activität und Paſſivität iſt die wirkende Subſtanz Subject, das ſich ſelbſt zu dem, was ſein ſoll, beſtimmt. Als ſolche Selbſturſache ſeiner Verwirklichung iſt es Zweck. Der Zweck iſt 1) als ſubjective Urſache ideell; 2) er beſtimmt ein anderes Daſein, Urſache ſeiner Verwirklichung zu werden, d. h. er macht es zum Mittel; 3) er kehrt durch ſeine Verwirklichung, das Reſultat ſeiner Cauſalität, zu ſich zurück. Der als Wirklichkeit geſetzte Zweck iſt das Object.

Aber der Zweck iſt eben deßwegen a) der endliche, wenn er als Urſache das Mittel ſich ſelbſt erſt zum Zweck macht; b) der unendlich-endliche, wenn er, ſich ſelbſt bewirkend, doch noch das Mittel vorausſetzen muß, an welches ſeine ſich als ſolche ſelbſtbeſtimmende Thätigkeit gebunden iſt; c) der ſchlechthin unendliche oder der Endzweck, der, als Urſache

ſeiner ſelbſt, unbedingt Zweck und Mittel zugleich iſt. Als ſolche Einheit iſt der Zweck Begriff.

B. Der Begriff iſt der Selbſtzweck, der als allgemeiner ſich durch ſeine Beſonderung im Einzelnen verwirklicht. Der Begriff iſt daher I. Begriff an ſich als die Einheit ſeiner Momente; II. die Beziehung eines ſeiner Momente auf ein anderes: Urtheil; III. die Selbſtvermittelung der Nothwendigkeit der Einheit eines jeden ſeiner Momente mit den übrigen: Schluß.

I. Der Begriff iſt 1) als der in ſeinen Unterſchieden mit ſich identiſche der allgemeine; 2) als der ſich in ſeiner Identität von ſich unterſcheidende der beſondere; 3) als der ſich zur unmittelbaren Realität entäußernde der einzelne.

Der allgemeine Begriff iſt alſo dem beſondern, der beſondere dem einzelnen übergeordnet; der beſondere iſt dem beſondern nebengeordnet; der einzelne iſt dem beſondern, der beſondere dem allgemeinen untergeordnet. Jeder iſt Zweck für ſich und jeder iſt Mittel für die andern; jeder iſt Zweck für die andern und jeder vermittelt ſich durch die andern.

II. Der Begriff als die Einheit ſeiner Momente iſt daher das Subject, das ſich in jedem derſelben als Subject und jedes Moment als Prädicat des andern ſetzen kann. So beſtimmt er ſich zum Urtheil, indem er die Einheit der Copula je nach einem Verhältniſſe des Seins, des Weſens oder des Zweckes ſetzt. Das Urtheil iſt die Sphäre der Erſcheinung des Begriffs.

Das beſondere Urtheil iſt 1) das der Inhärenz einer qualitativen Beſtimmtheit, die als Prädicat im Subject zufällig daſein oder nicht daſein kann; 2) das der Subſumtion eines ſingulären, particulären oder univerſellen Subjectes unter ein dieſem einzelnen oder dieſen vielen oder allen dieſen Subjecten inhärirendes Prädicat; 3) das der Immanenz des Prädicates der Allgemeinheit als einer kategoriſchen im Subject, die als der nothwendige Grund ſeiner beſondern Exiſtenz zur hypothetiſchen Bedingung wird. Iſt aber das Einzelne ein Beſonderes, ſo iſt es nothwendig auch das dieſem Beſondern

immanente Allgemeine, denn der Begriff dißungirt ſich ſelbſt als allgemeiner in den Unterſchied ſeiner Beſonderheiten. Das Immanenzurtheil iſt alſo α) kategoriſch; β) hypothetiſch; γ) dißunctiv.

Das Einzelne iſt folglich nicht die unmittelbare, ſondern die durch Vermittelung des Beſondern geſetzte Realität des Allgemeinen, die ſich in ſolcher Modalität mit ihrem allgemeinen Begriff als ihrem Zweck vergleicht.

III. Die Vermittelung der beſtimmten Nothwendigkeit der Einheit des Subjectes mit einem ſeiner Prädicate ſchließt daher den Begriff aus der Reflexion des Urtheils wieder mit ſich als Totalität zuſammen. Der Schluß iſt die Vermittelung eines der Momente des Begriffs durch ſein Verhältniß zu den übrigen. Jedes der Momente kann eines der Extreme, jedes kann Mitte werden.

Im Beſondern muß daher der Schluß die Formen des Urtheils wiederholen. Er wird zum Schluß der Inhärenz, der Subſumtion, der Immanenz.

Der dißunctive Schluß ſetzt die vollſtändige Vermittelung des Einzelnen. Der Schluß der Inhärenz iſt aſſertoriſch, der der Subſumtion problematiſch, der der Immanenz apodiktiſch. Als dißunctiver ſetzt er das Einzelne im freien Unterſchiede von ſeiner Beſonderheit und Allgemeinheit.

Aber der Begriff iſt erſt die abſolute Form aller Wirklichkeit. Die Allgemeinheit iſt in ihm erſt als Allgemeinheit überhaupt, noch nicht als in ſich beſtimmte Allgemeinheit geſetzt. Der concrete Inhalt des Begriffs wird erſt durch den Begriff geſetzt, der in ſeiner Allgemeinheit zugleich der ſchlechthin nothwendige. Dies iſt die Idee.

C. Die Idee iſt die unbedingte Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Sie iſt der ſchlechthin ſein ſollende, nicht anders ſein könnende und daher ſein müſſende Begriff. Sie beſtimmt als Inhalt ſich ſelbſt zu ihrer Form. Sie iſt I. Princip; II. Methode; III. Syſtem.

I. Als Princip iſt ſie der unbedingte, ſich ſelbſt nach Inhalt und Umfang a priori beſtimmende Begriff.

Sie iſt daher als Sein autogenetiſch, weil ſie, was ſie iſt, durch ſich ſelbſt iſt; als Weſen autonomiſch, weil ſie ſelbſt das Geſetz ihrer Erſcheinung ausmacht; als Zweck autarkiſch, weil ſie durch ihre Verwirklichung ſich ſelbſt genügt. Sie geht mit ihrer Realität weder über ſich als Zweck hinaus, noch bleibt ſie dahinter zurück und iſt daher als Begriff autokratiſch. Die ſouveraine Selbſtbeſtimmung der Idee iſt ſich im Voraus ihrer Verwirklichung gewiß. In dieſem Proceß iſt ſie die mit allen Modificationen ſeiner Realität identiſche Dynamis, die in ihrer beſondern Geſtaltung ſich als Energie der Entgegenſetzung gegen ſich conſtituirt, um als ſchöpferiſche Urſache ihrer Realität immanent, wie als Begriff derſelben ihr transcendent und in der Einheit dieſer Actuoſität die abſolute, in ſich harmoniſche Entelechie zu ſein.

II. Die Idee, als der abſolute Inhalt, beſtimmt ſich aber ſelbſt zu ihrer Form als der Methode. Die Idee iſt 1) die eigene Analyſe ihrer Einheit in ihre Unterſchiede. Da alſo dieſe Unterſchiede die eigenen der Idee ſind, ſo continuirt ſie ſich 2) als Syntheſe durch ſie hindurch, um ſich ſo 3) als Geneſis ewig ſelbſt zu erzeugen.

Wegen der Freiheit, welche die Idee aller Realität ihres Begriffs gibt, iſt es möglich, daß die erſcheinende Welt auch durch den Widerſpruch des Zufalls oder der Willkür aus der Einheit in Entzweiung der Realität mit dem Begriff übergehen könne. Ohne dieſe Möglichkeit wäre die ganze Welt in Natur und Geſchichte ein bloßer Mechanismus ohne Leben, ohne Freiheit, ohne Schönheit, ohne Würde. Weil aber die Idee das conſtitutive Princip iſt, ſo kann der empiriſche Widerſpruch der vereinzelten Realität gegen ihren Begriff doch nicht die Realiſirung des Begriffs der Idee an und für ſich vernichten, ſondern die Entzweiung wird theils durch ihre Selbſtvernichtung, theils durch ihre Selbſtverſöhnung mit der Idee wieder aufgehoben.

III. Indem ſich die Idee als Princip durch die Dialektik ihrer Methode zur einheitlichen Totalität aller ihr immanenten Beſtimmungen entwickelt, ſetzt ſie ſich als *Syſtem*.

Sie iſt das Syſtem der reinen Vernunft, der Natur und des Geiſtes.

Die allgemeinen Differenzpuncte zwiſchen Hegel's Logik und der meinigen.

Um nicht dem Leſer mit einem Anfangen ab ovo läſtig zu werden, ſetze ich als bekannt voraus, daß ſeit Kant der *Begriff der reinen Vernunft* als Gegenſtand der Logik anerkannt iſt. Ich ſetze voraus, daß man Hegel's Logik als die *poſitive* Ausführung der dialektiſchen Geſtaltung der Logik anerkennt, welche Kant nur negativ gegeben hatte. Ich ſetze voraus, daß man die von Kant vollzogene Auflöſung der Metaphyſik in die Logik, eben deshalb aber auch die von Hegel behauptete Identität des Denkens und Seins anerkennt. Das Denken iſt ſelber zugleich Sein.

Das Sein iſt an ſich daher weſentlich ſelber Gedanke, Begriff. Unſer Denken, als ſubjectives, würde das Sein nicht zu denken vermögen, wenn nicht das Sein die Beſtimmungen des Gedankens auf reale Weiſe in ſich trüge, wenn es nicht ſelber qualitativ und quantitativ, Cauſalität und Effect, univerſell und particulär, poſitiv und negativ u. ſ. w. wäre. Dieſe Identität enthält zugleich den Unterſchied des Seins vom Denken, inſofern das Sein das an ſich vom Denken geſetzte iſt, denn nicht das Sein beſtimmt ſich zum Denken, ſondern das Denken zum Sein. Das Denken iſt ſelber das urſprüngliche, Allem zuvorkommende Sein. Die Logik geht deshalb der Philoſophie der Natur und des Geiſtes voraus.

In der Abhandlung der Wiſſenſchaft der reinen Vernunft oder der logiſchen Idee müſſen alſo drei Hauptbegriffe unterſchieden werden: der des Seins, der des Denkens und der ihrer

vermittelten Einheit. Aus dieſen Begriffen ergeben ſich drei beſondere Wiſſenſchaften: die Metaphyſik als die Wiſſenſchaft des Seins; die Logik als die Wiſſenſchaft des Begriffs; die Ideologie als die Wiſſenſchaft der Idee. Die logiſche Idee als Totalität ſetzt ſich in der Metaphyſik als Kategorie, in der Logik als Begriff, in der Ideologie als Princip. Die logiſche Idee iſt als Sein an ſich, als Begriff für ſich, als Idee an und für ſich; oder, wie man es auch ausdrücken kann, ſie iſt als Sein Subſtanz, als Begriff Subject, als Idee das Abſolute. Es ſind dies Alles nur verſchiedene Umſchreibungen deſſelben Gegenſatzes und ſeiner Auflöſung. Wenn hier von Sein und Denken oder von Sein und Begriff als Gegenſatz die Rede iſt, ſo ſoll deshalb dem Sein nicht der Begriff an ſich, dem Begriff nicht das Sein für ſich fehlen. Als unterſchieden ſind ſie auch identiſch, wie Michelet im Gedanken, S. 48 ſagt: „Wenn aber auch Sein und Denken nie wahrhaft im Gegenſatze ſind, ſo ſtellt ſich doch erſtens dieſer ſeiende Gedanke als ein unmittelbarer hin; ſo nennt ihn Hegel das Sein.“

Der allgemeine Unterſchied zwiſchen Hegel's Logik und der meinigen läßt ſich mithin ſo formuliren:

Hegel:

Das Sein als Weſen iſt Begriff.

Ich:

Das Sein als Begriff iſt Idee.

Im Beſondern ergeben ſich hieraus folgende Differenzen.

Hegel faßt die Beſtimmungen des Seins unter dem Namen der objectiven Logik als die des Seins und Weſens in einer Dichotomie zuſammen, während ich das Sein als das Weſen ſich zu ſeinem Zweck in einer Trichotomie aufheben laſſe.

Hegel's Metaphyſik:

Das Sein hat ſeinen Grund im Weſen.

Meine Metaphyſik:

Das Sein, als weſentlicher Grund ſeiner Exiſtenz, iſt ſich ſelbſt Zweck.

In der *subjectiven* Logik unterſcheidet Hegel den ſubjectiven, objectiven und abſoluten Begriff oder die Idee. Man erſieht daraus ſogleich, daß die Bezeichnung des ſubjectiven Begriffs für das Ganze der darunter befaßten Beſtimmungen unzureichend iſt. Ich bediene mich des Ausdrucks ſubjective Logik in der Wiſſenſchaft der reinen Vernunft gar nicht, ſondern ſage einfach Logik. In dem Begriff der Logik iſt zwiſchen Hegel und mir nur ein Unterſchied der Ausführung, keine principielle Differenz. Was er aber den objectiven Begriff nennt, fällt bei mir theils ſchon in die Metaphyſik oder objective Logik, theils in die Idеologie. Den Begriff der logiſchen Idee endlich formulirt Hegel ſo:

Das Leben als Erkennen des Wahren und Wollen des Guten iſt die abſolute Idee.

Ich:

Das Princip entwickelt ſich durch ſeine Methode zur ſyſtematiſchen Totalität.

Aus dieſen beſondern Differenzen folgen nun die einzelnen, für welche ich mit Hegel das allgemeine Geſetz aller Dialektik anerkenne, daß die abſtracte Poſition ſich durch ihre eigene Negation zur concreten Einheit aufhebt.

Daß das Sein als qualitatives durch ſeine Quantität zur Modalität übergeht, und daß das Weſen, indem es ſich zum Grunde ſeiner Erſcheinung macht, ſich als Wirklichkeit ſetzt, lehre ich, abgeſehen von untergeordneten Puncten, einſtimmig mit Hegel.

Aber aus dem Begriff der Wechſelwirkung gehe ich nun zum Begriff des Zweckes als der Urſache fort, die mit ihrer Wirkung in ſich zurückkehrt.

Zur *Ontologie*, als der Lehre vom Sein, und zur *Aetiologie*, als der Lehre vom Weſen, tritt damit die *Teleologie* als die Lehre vom Zweck hinzu. Der Zweck iſt der Grund, der ſich ſelbſt als Weſen zur Urſachlichkeit beſtimmt, die wiederum nichts Anderes bewirkt, als was an ſich ſchon in ihm ideell geſetzt iſt.

Der Zweck iſt daher ſeiner Wahrheit nach der Begriff, der als allgemeiner ſich ſelbſt zum beſondern und, als beſonderer, zum einzelnen beſtimmt. Jeder der Momente des Begriffs iſt ſich ſelbſt Zweck, jeder aber auch Mittel für die andern.

Hier weiche ich alſo bedeutend von Hegel ab, der nämlich vom Begriff der Wechſelwirkung zum Begriff des Begriffs übergeht und den Zweckbegriff dieſem erſt als eine der Formen ſeiner Verwirklichung nachfolgen läßt. Kann man aber leugnen, daß Hegel der Metaphyſik, wie er die objective Logik ſelber benennt, die Spitze abbricht, indem er den Zweckbegriff aus ſeinem Zuſammenhang mit der Cauſalität losreißt? Kann man leugnen, daß die Reciprocität ſich aus der Nothwendigkeit der activen und paſſiven Subſtanz zur Einheit des Zwecks aufhebt, der durch ſeine Vermittelung nur ſich ſelbſt hervorbringt? Der Zweckbegriff enthält ſchon die Subjectivität, aber nur als Selbſtbeſtimmung. Daß die Selbſtbeſtimmung ſich als die des Allgemeinen zum Beſondern, die des Beſondern zum Einzelnen entwickelt, dieſe Ordnung macht den Unterſchied zwiſchen dem Begriff als ſolchem und dem ſie bereits vorbildenden Zweckbegriff aus. Ein Begriff iſt noch nicht der Begriff; er kann auch der Phantaſie angehören. Er iſt vor Allem Urſache. Wenn ich den Zweck habe, zu ſchreiben, ſo werde ich die Urſache, daß Feder, Tinte, Papier als Mittel dafür beſtimmt werden. Dieſe Exiſtenzen als ſolche gehen einander gar nichts an. Sie werden nur durch den Zweck als eine ihnen äußerliche Gewalt auf einander bezogen. Sie ſind auch dem Begriff des Zweckes nicht ſchlechthin immanent und können daher durch andere Dinge erſetzt werden. Palmblätter, Wachstafeln, Metallgriffel, Pinſel, Farben u. ſ. w. können an ihre Stelle treten. Und ſie als ſolche bewirken nicht die Schrift, ſondern das Subject, welches den Zweck hat und ſie zu ſeinen Mitteln wählt, wirkt durch ſie. Erſt, indem es, mit Ariſtoteles zu reden, ſich zum Anfang ihrer Bewegung macht, wirken ſie auf zweckgemäße Weiſe, und erſt, indem dies geſchieht, werden ſie zu wirklichen Mitteln. Iſt die Wirkung geſetzt, ſo fallen ſie in ihre Gleichgültigkeit gegen einander zu-

rück und der durch ſie erreichte Zweck iſt nicht im Inhalt, nur in der Aeußerlichkeit des Daſeins, von dem Zweck unterſchieden, der ſich durch ſie bewirkte. Im logiſchen Begriff hingegen ſind die Unterſchiede durch ſeine Einheit als ihm ſelbſt immanente geſetzt. Die Gattung iſt ſich ſelbſt Zweck, indem ſie durch ihre Arten ſich vermittelt; die Art iſt ſich ſelbſt Zweck, indem ſie durch ihre Individuen ſich vermittelt; das Individuum iſt ſich ſelbſt Zweck, indem es die Art und durch dieſe wiederum die Gattung vermittelt. Der Zweck iſt alſo dem logiſchen Begriff immanent. Das Beſondere iſt die objective Form, in welcher ſich das Allgemeine, und das Einzelne die objective Form, in welcher ſich das Beſondere, damit aber auch das Allgemeine verwirklicht. Der allgemeine Begriff der Schrift z. B. verwirklicht ſich in den beſondern Schriftarten der Bilderſchrift oder der Buchſtabenſchrift, die ſich wieder individualiſiren, z. B. die Buchſtabenſchrift im Indiſchen oder Phöniciſchen Alphabet.

Der Begriff beſtimmt ſich ferner durch die Differenz des Urtheils zur Aufhebung derſelben in der Vermittelung des Schluſſes.

Hier weiche ich von Hegel nur in dem Beſtreben ab, die Abſcheidung der ſelbſtſtändigen Dialektik des Begriffs von der Geſtaltung deſſelben durch die willkürliche Dialektik des ſubjectiven Denkens zu fördern; eine Abſcheidung, die augenſcheinlich im Intereſſe der Hegelſchen Logik liegt, die aber von ihr mit dem Eintritt in die Sphäre des Urtheils und Schluſſes großentheils fallen gelaſſen iſt. Wenn ich hier die Formen, in denen die gewöhnliche Logik die Seite der Gewißheit des Denkens in ihrem Verhältniß zur Wahrheit darſtellt, ausführlicher erwähnt habe, ſo iſt es in jenem Intereſſe geſchehen, um den Unterſchied der ſpeculativen Logik von der pſychologiſchen oder formalen deutlicher zu machen.

Für das, was Hegel den objectiven Begriff nennt, kommt es natürlich, da ich den Zweckbegriff zur objectiven Logik der Metaphyſik hinzugezogen habe, zu einer ſehr großen Differenz. Ich werde Mühe haben, mich darüber klar zu machen, nicht

etwa, weil ich mir nicht ſelbſt klar wäre, ſondern theils, weil ich hier einem tief eingewurzelten Dogma der Hegelſchen Schule begegne, theils weil in der Sache ſelbſt die größten Schwierigkeiten liegen.

Hegel ſagt: das Einzelne, als die geſetzte Totalität des Begriffs iſt, iſt Object.

Ich widerſpreche nicht.

Nun fährt er aber fort und ſagt: das Einzelne verwirklicht den Begriff durch ſein mechaniſches, chemiſches oder teleologiſches Verhalten.

Ich widerſpreche hier nicht darin, daß ich dieſe Möglichkeit in Abrede ſtellte. Durchaus nicht, wohl aber darin, daß ich in dieſen Proceſſen eine dem Begriff adäquate Realiſation erblickte.

Hegel ſelbſt ſetzt auseinander, daß weder der mechaniſche, noch der chemiſche, noch der äußerlich teleologiſche Proceß — denn nur von dieſem handelt er hier — der lebendigen Einheit des Begriffs entſprechen. Nach ihm ſelber iſt erſt das Leben, d. h. der organiſche Proceß, diejenige Wirklichkeit, welche dem Begriff adäquat iſt. Daß hingegen das Einzelne, als Object, ſeinem allgemeinen Begriffe angemeſſen ſein muß, lehrt er ebenfalls ſelber. Die Objectivität, inſofern darunter die vom Begriff durchdrungene Realität verſtanden werden ſoll, iſt alſo ſchon im Einzelnen geſetzt, welchem die Proceſſe des Mechanismus, des Chemismus und der formalen Zweckmäßigkeit entweder äußerlich bleiben, ſofern es als ein Eins ſich verhält, oder in ſein Inneres als dienende Functionen eintreten, ſofern es ſich als Organismus, als Subject verhält.

Ferner lehrt Hegel ſelber, daß der Begriff der Wirklichkeit dem des Begriffs vorangeht, der ihn in ſich aufhebt. Der Begriff iſt alſo nicht eine nur ſubjective Idealität, ſondern enthält das Moment der Realiſation ſchon in ſich. Er objectivirt ſich, indem er aus der ideellen Allgemeinheit in den Gegenſatz ſeiner Beſonderung und von dieſer zur Individualiſirung übergeht. Die Nothwendigkeit der Cauſalität iſt in ſeiner ſubjectiven Thätigkeit ſchon mitgeſetzt, ihn zur objectiven Erſchei-

nung zu bringen. Der allgemeine Begriff des Triangels beſondert ſich durch den Unterſchied der Seiten und Winkel. Der einzelne Triangel, dieſer wirkliche, gehört nothwendig einer dieſer beſondern Formen an, in der er zugleich ein individueller von dieſer Größe iſt. Daß er, inſofern er als eine äußerliche, materielle Exiſtenz vorhanden iſt, dem Geſetz der Schwere, der dynamiſchen Wechſelwirkung, der formalen Zweckbeziehung unterliegt, geht ihn in ſeiner Triangularität nichts an.

Hegel geht vom Begriff des Schluſſes zum objectiven Begriff über, indem er in dem mechaniſchen, chemiſchen und teleologiſchen Verhalten die Figuren des Schluſſes nachweiſt.

Ich gehe vom Begriff des Schluſſes ſofort zum Begriff der Idee über, weil der disjunctive Schluß durch die totale Vermittelung aller Glieder des Begriffs die Realität deſſelben vollſtändig geſetzt hat. Der Schluß, als die Form der Vernunft, wie Kant und Hegel ihn nennen, hebt ſich daher zum Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität auf.

Weil aber die Logik erſt die Wiſſenſchaft der Idee in der abſtracten Form des Denkens iſt, ſo kann auch der Begriff der Idee innerhalb der Logik ſelbſt nur erſt ein abſtracter ſein.

So entwickelt Hegel ihn ſelber unter dem Titel der abſoluten Idee als die abſolute Methode, nachdem er vorher noch vom Leben als der objectiven, unmittelbaren und vom Erkennen als der ſubjectiven, die Gewißheit des Wahren, die Verwirklichung des Guten vermittelnden Idee gehandelt hat.

Hier weiche ich von Hegel ab, indem ich den Glanz und Reichthum, den dieſer Inhalt in die Logik bringt, dem ſtrengen Begriff des Logiſchen opfere, der, als der Begriff der reinen Vernunft, noch nicht mit Beſtimmungen zu thun haben kann, die entweder nur der Natur oder nur dem Geiſt gehören.

Dies iſt meine möglichſt einfache Rechenſchaftslegung über die Einheit, wie über die Differenz, in der ſich meine Bearbeitung zur Hegelſchen verhält. Man wird daraus erſehen, daß alle von mir gemachte Veränderungen aus dem Beſtreben ent-

ſpringen, das Princip der Logik reiner und folgerichtiger, als es bei Hegel geſchehen, durchzuführen.

Kritik des Hegelſchen Begriffs der Objectivität.

Hegel nannte die Lehre vom Sein und Weſen die objective Logik. Sie ſollte an die Stelle der ehemaligen Metaphyſik treten, mit deren Ontologie ſie ja offenbar den Inhalt gemeinſam hat. Wenn ich alſo für dieſen Theil der logiſchen Wiſſenſchaft den Namen Metaphyſik gebrauche, ſo widerſpreche ich damit Hegel nicht. Er ſelbſt hat den Namen: objective Logik ſpäter fallen laſſen und es iſt in der Geſchichte der Wiſſenſchaft keine Spur davon zu ſehen, daß er Eingang gefunden hätte, wogegen der Name Metaphyſik ſich erhalten hat.

Wenn Hegel aber die Metaphyſik zu einer bloßen Dichotomie gemacht hatte, ſo habe ich die alte Trichotomie wieder erneuet, die aus der Ariſtoteliſchen Metaphyſik ſtammt, indem ich zur Ontologie und Aetiologie die Teleologie wieder hinzugefügt habe. Die Unzertrennlichkeit der causa materialis, formalis und finalis als der causa, ex qua, per quam und ad quam, iſt in dem Begriff des Seins, des Weſens und des Zweckes auf höhere Weiſe wieder hergeſtellt. Das Woher oder Woraus, das Wodurch und Wozu ſind wieder in ihren natürlichen Zuſammenhang getreten und die ſyſtematiſche Fortentwickelung der Wiſſenſchaft mit ihrer hiſtoriſchen Geſtaltung wieder ausgeglichen. Jedermann wird zugeben, daß Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Grund und Folge, Materie und Form, Urſach und Wirkung, Zweck und Mittel, von der geſammten Europäiſchen Wiſſenſchaft metaphyſiſche Kategorien genannt werden, weil ſie ſämmtlich Beſtimmungen des Seins als ſolchen ſind. Eine ſolche Uebereinſtimmung der wiſſenſchaftlichen Sprache iſt immer viel werth und legt Zeugniß für die innere Einheit der Sache ab.

Hegel unterſchied von der Metaphyſik oder objectiven Logik die ſubjective als die Wiſſenſchaft des Begriffs. Es iſt hieraus ganz klar, daß er die geſammte Logik ſo hätte conſtruiren müſſen:

1) die objective Logik: Sein;
2) die ſubjective Logik: Begriff;
3) die abſolute Logik: Idee.

Allein wir ſehen ihn in der ſubjectiven Logik von dieſer Conſequenz abſpringen, indem er einmal gleichſam von vorn anfangend, nunmehr conſtruirt:

1) Subject;
2) Object;
3) das Abſolute;

dann aber, in der Idee, wieder umgekehrt conſtruirt:

1) die objective Idee: Leben;
2) die ſubjective Idee. Erkennen und Wollen;
3) die abſolute Idee: Methode.

Hatte Hegel einmal den Ausdruck: objective Logik, gebraucht, ſo mußte er freilich den der ſubjectiven als Gegenſatz hinzufügen. Aber dieſer Ausdruck war ein ſehr unglücklicher, der zunächſt den Mißverſtand veranlaßte, als ob Hegel unter ſubjectiver Logik eine pſychologiſche verſtände, gegen die er ſich doch ſelber, mit beſtimmter Hinſicht auf Fries, verwahrte. Auch vereinſeitigte er den Begriff des Begriffs dadurch zu ſehr, indem er an ihm das Moment der Subjectivität als das ſeiner Selbſtbeſtimmung ſo hervorhob, als ob der Begriff ſich nicht ſelbſt auch, in ſich nämlich, durch das Prädicat zur Objectivität des Urtheils fortbeſtimme. Als Objectivität des Begriffs ſetzte er erſt die Proceſſe der Nothwendigkeit als der causa efficiens. Er gab hiermit dem Namen: Objectivität einen Sinn, den er ſonſt nirgends hat und an den er ſelber ſich auch nicht im Geringſten bindet. So hat er zur zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie eine Einleitung geſchrieben, welche den Titel führt: Stellung des Gedankens zur Objectivität und ſagt hier §. 25: „Der Ausdruck von objectiven Gedanken bezeichnet die

Wahrheit, welche der absolute Gegenstand, nicht blos das Ziel der Philosophie sein soll."

Ich halte nun mit Hegel die Bestimmungen des Begriffs als logische auch für ontologische oder metaphysische, oder für solche, die zugleich auch Formen des Seins selber sind. Ich verstehe unter ihnen nicht blos psychologische Functionen, sondern absolute Kategorien. Weil aber solche Begriffsbestimmungen so gut, als die der Metaphysik, weder nur subjectiv noch objectiv, vielmehr beides sind, habe ich mich des Ausdrucks: subjective Logik als eines mißverständlichen enthalten und mich nur des der Logik bedient. Auch hier wird Jedermann zugeben, daß Begriff, Urtheil und Schluß in ihren verschiedenen Formen von der gesammten Europäischen Wissenschaft logische Begriffe genannt werden, weil sie das Sein als das allgemeine, besondere oder einzelne bestimmen. Die Abhandlung der Metaphysik geht daher systematisch der der Logik voran, obwohl natürlich auch umgekehrt die Metaphysik sich die Logik voraussetzt, da ohne ihre Formen Sein so wenig als Denken möglich ist.

In der Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen erkenne ich mit Hegel die Subjectivität des Begriffs, die sich selbst aus ihrer Allgemeinheit zur Besonderheit und Einzelheit als nothwendigen Unterschieden fortbestimmt. Das Allgemeine entäußert sich zum Besondern, das Besondere zum Einzelnen. Dies ist die Objectivation des Begriffs. Man kann nun sagen, es sei gleichgültig, ob der Ausdruck Objectivität, wie Hegel ihn für den mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß gebraucht, passend sei. Es komme vor allen Dingen darauf an, ob der unter diesem Namen gesetzte Begriff ein nothwendiger sei. Der Ausdruck werde sich schon finden. Es müßte doch aber die Objectivität, wie Hegel selbst es will, den Begriff zum Inhalt haben. Statt einer solchen adäquaten Darstellung des Begriffs sind aber der Mechanismus, der Chemismus, die äußere Teleologie nach Hegel erst die unvollkommenen Formen, in denen der Begriff, als den Objecten äußerlich bleibend, sich bis zu seiner wahrhaften Selbstverwirk-

lichung in der Idee fortbildet. Im Begriff iſt aber das Einzelne ſchon die Spitze ſeiner Verwirklichung. Das, was Hegel als Reſultat der Zweckthätigkeit ſetzt, die äußerliche Exiſtenz des Begriffs als concrete Totalität, iſt ſchon im Einzelnen erreicht. Er ſagt ſelber in der großen Logik bei dem Begriff des Einzelnen: „die Allgemeinheit und die Beſonderheit erſcheinen einerſeits als die Momente des Werdens der Einzelheit. Aber es iſt ſchon gezeigt worden, daß ſie an ihnen ſelbſt der totale Begriff ſind, ſomit in der Einzelheit nicht in ein Anderes übergehen, ſondern daß darin nur geſetzt iſt, was ſie an und für ſich ſind. Das Allgemeine iſt für ſich, weil es an ihm ſelbſt die abſolute Vermittelung iſt.“ Und gleich darauf: „Leben, Geiſt, Gott, — ſo wie den reinen Begriff, vermag die Abſtraction deswegen nicht zu faſſen, weil ſie von ihren Erzeugniſſen die Einzelheit, das Princip der Individualität und Perſönlichkeit, abhält, und ſo zu nichts, als leb- und geiſtloſen, farb- und gehaltloſen Allgemeinheiten kommt.“ Der Begriff des Strebens, des Sollens, der in der Hegelſchen Expoſition des objectiven Begriffs eine ſo große Rolle ſpielt, iſt in der Metaphyſik bei dem Begriff der Schranken, des Geſetzes, der Nothwendigkeit bereits vorhanden und macht im Begriff des Begriffes ſelbſt ein Moment aus, denn das Allgemeine ſtrebt darnach, ſich als Beſonderes zu ſetzen, das Beſondere ſtrebt darnach, ſich als Einzelnes zu realiſiren. Mit dem Einzelnen iſt aber die Grenze der Verwirklichung erreicht und es iſt daher, wie Hegel ſo oft einſchärft, die Rückkehr des Allgemeinen in ſich. Das, was der allgemeine Begriff als die ſein ſollende Objectivität ſeiner ſelbſt fordert, wird durch die Entäußerung des Beſondern zum Einzelnen vollſtändig geſetzt.

Die weitere Verwirklichung hat das Einzelne dadurch, daß es, als ein für ſich ſeiendes, ſich auf ſeine Beſonderheit und Allgemeinheit nach allen Kategorien der Metaphyſik beziehen kann. Hieraus entwickeln ſich beſtimmte qualitative, quantitative und relative Verhältniſſe, die wir Urtheile zu nennen pflegen, die jedoch in ihrer Wahrheit nicht blos ſubjective Ausſagen,

ſondern objective Relationen ſind. Inſofern nun dieſe Relationen ſtets Producte der Vermittelung ſind, welche zwiſchen den Momenten des Begriffs ſtattfindet, ſchließt ſich in ihnen der Begriff immer mit ſich ſelbſt zuſammen. Die ſogenannten Urtheile ſind die Reſultate von Schlüſſen, in denen ſich die Thätigkeit des Begriffs nicht blos ſubjectiv in unſerm Kopfe, ſondern nicht weniger objectiv in der Wirklichkeit unaufhörlich bewegt.

Der Schluß iſt alſo die Form aller begriffsmäßigen Wirklichkeit, oder, wie Kant ſagte, die Form der Vernunft, wie ſie den Inhalt aller Wirklichkeit ausmacht. Dies iſt aber der Begriff der Idee als desjenigen Begriffs, den die Nothwendigkeit ſeiner Realität in ſich ſchließt. Innerhalb der Logik iſt die Realität des Begriffs, da hier die Idee erſt im abſtracten Elemente des Denkens exiſtirt, conſequent nur der Begriff der Realität. Wenn das Wort Idee nicht, nach dem Sprachgebrauch der Romaniſchen Völker, als identiſch mit irgend einer ſubjectiven Vorſtellung, ſondern wenn es im philoſophiſchen Sinn Platoniſch gebraucht wird, ſo verſteht auch jetzt noch die geſammte Europäiſche Wiſſenſchaft darunter nicht blos eine abſtracte Allgemeinheit, ſondern einen ſolchen allgemeinen Begriff, der a priori die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz in ſich trägt und daher ein unbedingter Begriff iſt.

Hegel definirt die Idee als die Einheit des Begriffs und ſeiner Objectivität. Dieſe Definition fechte ich nicht an. Ich erkenne ſie an und ſuche ſie auf alle Weiſe zu erhärten. Da Hegel den Begriff erſtens als ſubjectiven, zweitens als objectiven auseinanderſetzt, ſo ſcheint er vollkommen conſequent zu verfahren. Der Begriff wird bei ihm durch ſeine objective Realiſation zur Einheit mit ſeiner Realität entwickelt. Ohne ſich zu realiſiren, kann er ja das Moment der ihm gemäßen Realität nicht an ſich haben.

Hier iſt nun das punctum saliens meiner Abweichung von Hegel. Ich beſtreite nicht, daß der Begriff ſich realiſirt. Ich beſtreite auch nicht, daß er, als ſich ſelbſt Zweck, ſeine Verwirk-

lichung durch mechaniſche, chemiſche, äußerlich teleologiſche Cauſalität bewerkſtelligt, aber ich behaupte, daß der Begriff, da er, nach Hegel ſelber, alle Formen des Seins und des Weſens, alle Formen der Subſtantialität und Cauſalität, in ſich aufhebt, ſich in den Formen des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen und in den aus dieſen entſpringenden Formen des Urtheils und des Schluſſes realiſirt. Dieſe logiſchen Formen ſind diejenigen, in denen objectiv als Proceß ſich alle Realität bewegt.

Hegel behauptet nun, daß der Schluß ſich in den Formen des objectiven Begriffs realiſire. Er hat Recht damit, inſofern ohne die logiſchen Formen gar kein Geſchehen möglich iſt. Daß er aber unter Objectivität des Begriffs den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie verſteht, hat etwas Ueberraſchendes und Paradoxes, denn ſo lange die Philoſophie exiſtirt, hat noch Niemand mit dem Ausdruck Objectivität jene Begriffe verbunden. Wenn ein Ausländer uns fragte, was wir im Deutſchen unter objectiv verſtehen, und wir ihm antworteten: den Mechanismus und Chemismus, ſo würde er vor Erſtaunen außer ſich gerathen. Er würde uns nicht verſtehen. Er hätte Recht. Sagten wir nun aber, er möge ſich nicht an den Ausdruck ſtoßen, den wir außerdem, ganz wie andere Sprachen, ebenfalls im Sinn der dem ſubjectiven Begriff gegenüberſtehenden Wirklichkeit gebrauchten; er möge unter Objectivität ſich die Selbſtverwirklichung des Begriffs denken, ſo würde er ohne Zweifel darauf fallen, den Uebergang des Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen als dieſen Proceß anzuſehen.

Wir wollen aber einmal annehmen, daß er die Objectivität in Hegel's Sinn aufgefaßt, ſo würde er erwarten müſſen, in Hegel's Philoſophie den Mechanismus, Chemismus und die formale Teleologie als die Stufen der Verwirklichung des Begriffs durchgeführt zu ſehen. Aber dieſer Erwartung würde er nur in der Naturphiloſophie und auch hier noch mit dem Unterſchiede entſprochen ſehen, daß an die Stelle der formalen Zweckmäßigkeit ſofort die innere, organiſche aufträte.

Sonſt aber würde er ſich vergebens nach einer ſolchen Objectivirung umſchauen. Was würde er aber in Hegel's Behandlung der beſondern Disciplinen finden? Den Fortgang vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen. So hat Hegel alle Wiſſenſchaften bearbeitet. Die Entwicklung des Begriffs ſetzt jene äußerlichen Proceſſe in ſich ſchon zu Momenten ihrer Verwirklichung herab.

Oder wir wollen annehmen, daß Objectivität den Sinn haben ſoll, den Hegel ſelber auch hervorhebt, die vom Begriff erfüllte Realität zu ſein, ſo würde ſich wiederum zeigen, daß weder der Mechanismus, noch der Chemismus, noch die äußerliche Zweckthätigkeit, dieſem Begriff entſprechen, weil ihnen die concrete Einheit fehlt, welche die Eigenthümlichkeit des logiſchen Begriffs ausmacht. Da Hegel dies ſelber ausführlich beweiſ't, ſo iſt es überflüſſig, es gegen ihn zu thun. Man darf hier nur etwas näher ſich einlaſſen, um zu erkennen, daß der Unterſchied der Begriffsbeſtimmungen hier ganz wo anders liegt, als wohin er nach jener Hypotheſe fallen ſoll. Nach Hegel ſoll z. B. die Neutraliſation das concret Allgemeine ſein. Er ſagt Encyklopädie § 201: „Der chemiſche Proceß hat das Neutrale ſeiner geſpannten Extreme, welches dieſe an ſich ſind, zum Producte. Der Begriff, das concrete Allgemeine, ſchließt ſich durch die Differenz der Objecte, die Beſonderung, mit der Einzelheit, dem Producte, und darin nur mit ſich ſelbſt zuſammen." Nun wollen wir einmal das Waſſer nehmen, ſo beſteht es aus einem beſtimmten Quantum Hydrogen und Oxygen, die ſich durch die Vermittelung des Feuers mit einander vereinigen. Ohne einen beſtimmten Grad der Hitze zu erreichen, bleiben ſie Hydrogen und Oxygen. Wird der Chemiker nun ſagen: das Waſſer ſei der allgemeine Begriff, der ſich in Oxygen und Hydrogen beſondere? Macht das Oxygen oder das Hydrogen eine Art des Waſſers aus? Keineswegs. Oder wird er ſagen: der allgemeine chemiſche Proceß geht durch die Differenz der Objecte, nämlich des Oxygens und Hydrogens, in Waſſer über? Iſt nicht der allgemeine chemiſche Proceß ein Abſtractum, von

dem aus zu jeder andern chemiſchen Particulariſation übergegangen werden kann? Kann man behaupten, daß das Waſſer hier den Begriff des Einzelnen enthält? Oder endlich, wird der Chemiker ſagen: die allgemeinen elementaren chemiſchen Stoffe, Orygen und Hydrogen, gehen durch die beſondere Vermittelung des Feuers in Waſſer über? Hier tritt das Feuer als die Cauſalität hinzu, welche die Negation der Differenz vermittelt, allein Wärme, Feuer, iſt ein Begriff, der mit dem Begriff des Chemismus direct gar nichts zu thun hat. Er wirkt hier nur als causa instrumentalis.

In der Aeſthetik Hegel's I., 38 leſen wir daher auch Folgendes: „Der Begriff als ſolcher iſt noch nicht die Idee, ſondern nur der in ſeiner Realität gegenwärtige und mit derſelben in Einheit geſetzte Begriff iſt Idee. Dieſe Einheit darf jedoch nicht etwa als eine Neutraliſation von Begriff und Realität vorgeſtellt werden, ſo daß beide ihre Eigenthümlichkeit und Qualität verlieren, wie Kali und Säure ſich im Salz, inſofern ſie aneinander ihren Gegenſatz abgeſtumpft haben, neutraliſiren. Im Gegentheil bleibt in dieſer Einheit der Begriff das Herrſchende."

Aber, wird man vielleicht einwenden, hat nicht Hegel bewieſen, daß der Mechanismus dem Begriff, der Chemismus dem Urtheil, der Zweck dem Schluß entſpricht? Im Mechanismus iſt das Einzelne ein Allgemeines; im Chemismus ein Beſonderes; im Zweck ein Allgemeines, das ſich durch beſondere Vermittelung als ein Einzelnes ſetzt. Wir wollen noch weiter gehen und ſagen: der Schluß des Mechanismus iſt ein kategoriſcher; der des Chemismus ein hypothetiſcher; der des Zweckes wegen der Verſchiedenheit der Mittel ein disjunctiver. Wird durch alle dieſe logiſchen Formen bewieſen, daß der Begriff ſich ſucceſſiv mechaniſch, chemiſch, teleologiſch realiſirt? Gewiß nicht. Die logiſchen Formen ſind ja, als ſchlechthin allgemeine, auch den metaphyſiſchen Kategorien an ſich nicht fremd. Die Subſtanz z. B. verhält ſich als allgemeine zu ihren Accidenzen als particulären Momenten. Das Geſetz verhält ſich als allgemeines zu den particulären Phänomenen, in denen es erſcheint. Die

Form ſchließt ſich durch ihre Thätigkeit mit dem Stoffe als concrete Einheit zuſammen u. ſ. w. Kant hat in ſeiner Dialektik gerade dadurch einen ſo großen Effect erreicht, daß er für die Paralogismen der Pſychologie den kategoriſchen, für die Antinomien der Kosmologie den hypothetiſchen, für den Idealſchluß der Theologie den disjunctiven Schluß als Grundlage nachwies. Seele, Welt und Gott ſind ein ganz verſchiedener Inhalt von Mechanismus, Chemismus und Zweck, aber die Schlußformen ſind die nämlichen. D. h. der Nachweis der Exiſtenz einer Schlußform in irgend einem beſondern Inhalt iſt kein Beweis für den Inhalt ſelber. Er kann nichts darüber entſcheiden. Daher kommt es, daß die Natur als Inhalt des Begriffs freilich als mechaniſche, dynamiſche, organiſche ſich eintheilt, weil ſie, ihrem ſpecifiſchen Begriffe nach, die Idee in der Form der Aeußerlichkeit iſt, wie ſie von dem Verlorenſein in dieſelbe zum Inſichſein ſich individualiſirt. Wenn aber der logiſche Begriff über ſich als Einheit hinausgeht, ſo iſt ſein Außerſichſein nicht die objective Realität des gegen ſeine Unterſchiede gleichgültigen Raums, ſondern das Urtheil. Erſt wenn die logiſche Idee ſich aufhebt, kommt es zur reellen Aeußerlichkeit der Materie im Raum und in der Zeit.

Endlich aber, wenn Objectivität, wie Hegel einmal urgirt, den Sinn der an und für ſich ſeienden Wahrheit haben ſoll, ſo iſt davon in ſeiner Beſchreibung des objectiven Begriffs nichts zu finden; und mit Recht, denn dieſe Bedeutung kommt erſt dem Begriff der Idee zu.

Die logiſche Tragweite des Begriffs des Mechanismus und Chemismus.

Niemand wird Hegel ableugnen, daß der mechaniſche und der chemiſche Proceß in aller natürlichen Aeußerlichkeit, alſo auch in derjenigen vorkommen, durch welche der Geiſt ſich als erſcheinender äußert. Aber für die Natur ſowohl als für den

Geiſt tritt eine Grenze ein, bis zu welcher hin ſie Gewalt haben und über welche hinaus ſie ohnmächtig ſind. Der Proceß des Lebens ſo wie der des Denkens und Wollens ordnen den Mechanismus und Chemismus ſchlechthin ihrer Selbſtbeſtimmung unter. Vermag das Leben dies nicht mehr, ſo verfällt es dem Tode; vermag es der einzelne Geiſt nicht mehr, ſo wird er blödſinnig oder wahnſinnig. Dieſe Grenze habe ich in meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, II., 224 ff. angedeutet. Ich habe dort bemerkt, daß über jene Grenze hinaus für die Freiheit des „ſchöpferiſchen" Begriffs, wie Hegel ihn zu nennen pflegt, Mechanismus und Chemismus nur ein Analogon ſei. Das Leben wie der Geiſt ſind ſich in ihrer Selbſtthätigkeit Selbſtzweck. Ich behaupte, hier vollkommen mit Hegel übereinzuſtimmen, der immer zornig ſich empört, wenn das Leben durch Atomiſtik, das Verdauen durch Chemie, die ſogenannte Aſſociation der Vorſtellungen durch eine Mechanik und Statik derſelben, der beſtimmte Wille — und erſt der beſtimmte iſt der wirkliche — durch mechaniſchen Determinismus erklärt werden ſoll. Wenn Michelet bei dem Mechanismus den Begriff des Schickſals ganz beſonders hervorhebt, ſo kann er denſelben von Hegel in dem zweiten Theil der Logik unter der Kategorie der abſoluten Nothwendigkeit ganz eben ſo beſchrieben und unter der Kategorie von Wirkung und Gegenwirkung auch den von ihm accentuirten Unterſchied von Macht und Gewalt auseinandergeſetzt finden.

Es kann auffallen, daß die Hegelſche Schule, um das Vorkommen des Mechanismus und Chemismus im Geiſt nachzuweiſen, ſeit ſo vielen Jahren immer nur die wenigen Beiſpiele wiederholt, die Hegel ſelber gegeben hat. Wir finden für den geiſtigen Mechanismus immer wieder die Gewohnheit, das Gedächtniß, das Schickſal, die Büreaukratie, für den geiſtigen Chemismus die Geſchlechtsliebe, die Freundſchaft und die Sprache angeführt. Sind jene Kategorien in der That das, wofür man ſie ausgibt, ſo müſſen ſie auch in Natur und Geiſt den Proceß der Realiſation beherrſchen. Von der Natur läßt ſich nun frei-

lich unbedenklich ſagen, daß die Mechanik der Materie, der Chemismus ihrer ſpecifiſchen Kraft, der Organismus ihrer Form auf dem Mechanismus, Chemismus und Zweckbegriff beruhen. Aber könnte man nicht auch, wenn man einmal auf dieſen Weg ſich einläßt, das Mineral den mechaniſchen, die Pflanze den chemiſchen, das Thier den teleologiſchen Proceß nennen? Oder könnte man nicht bei dem Organismus das Skelet ſein mechaniſches, das Blut ſein chemiſches, die Nerven ſein teleologiſches Moment nennen? Ueberhaupt könnte man nicht die Anatomie des Organismus ſeine Mechanik, die Phyſiologie ſeine Chemie, die Morphologie ſeine Teleologie nennen? Was aber den Geiſt betrifft, ſo könnte man anthropologiſch die fühlende Seele als das mechaniſche, die Dualität des Bewußtſeins als das chemiſche, den Geiſt ſelber als das teleologiſche Element erklären; in der Sprache die Wurzelwörter als die mechaniſche, die grammatiſche Form als die chemiſche, die ſyntaktiſche als die teleologiſche Seite derſelben; ethiſch das Syſtem der Pflichten als den Mechanismus, die Tugend als den Chemismus, das Gewiſſen als die Teleologie; politiſch die Familie als das mechaniſche, die bürgerliche Geſellſchaft als das chemiſche, den Staat als das teleologiſche Moment; äſthetiſch die plaſtiſche Kunſt als die mechaniſche, die muſikaliſche als die chemiſche, die poetiſche, als die teleologiſche anſehen u. ſ. w. Mit einiger Phantaſie und einiger Dreiſtigkeit würde man es doch wohl durchſetzen, dieſe Formen anſtatt der logiſchen überall anzubringen. Was würde man damit erreichen? Man würde in die Manier der alten Schellingſchen Schule heruntersinken, einem abſtracten Schematismus, einem äußerlichen Parallelismus zu huldigen, deſſen Combinationen oft ſehr witzig ſein können, aber die Erkenntniß der objectiven Eigenthümlichkeit und die Gründlichkeit der logiſchen *Beweisführung niemals zu erſetzen* vermögen. Mit welcher Verachtung hat Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie auf dies Spiel mit Analogien herabgeblickt! Mit welcher Anſtrengung hat er die Philoſophie davon befreit und ſie der Logik zurückgegeben! Und nun ſollte die Hegelſche Schule ſelber zu dieſer Manier

zurückkehren und die einfacheren und univerſelleren Formen des Begriffs wieder vergeſſen?

Daß dies keine leere Befürchtung iſt, zeigt Laſſalle. Er macht mir den Vorwurf, daß, da ich den Mechanismus und Chemismus als die Selbſtobjectivirung des Begriffs aufgegeben, *ein Begreifen der Geſchichte für mich unmöglich* ſei Er behauptet, daß Mechanismus, Chemismus und Teleologie einander ſtets in den Perioden der Geſchichte ſich folgten. Michelet erklärt, daß die Geſchichte des Alterthums unter das Schema des Mechanismus, die des Mittelalters unter das des Chemismus, die der neuen Zeit unter das des Organismus falle. Dieſe Parallele findet Laſſalle doch zu ſtark und meint, ſie ſei nur eine Analogie, allein Michelet reagirt ſofort in einer Anmerkung gegen ihn und bleibt dabei, daß jene Realiſationsformen des Geiſtes *den Gedankeninhalt* der Geſchichte ausmachen müßten! Mechanismus und Chemismus — ein Gedankeninhalt der Geſchichte! Wenn es noch hieße: Gedankenform, ſo wär' es erträglicher; Michelet erblickt aber überall die Reproduction der Logik. Es kann das bei ihm nicht verwundern, da er ausdrücklich gegen mich und anderwärts anführt, daß der Kampf des Mittelalters zwiſchen *Staat* und *Kirche* ein *chemiſcher Proceß* geweſen ſei. Es iſt nicht abzuſehen, warum nicht *jeder Krieg* ein chemiſcher Proceß ſein ſoll, zumal in ihm das Blut der Kämpfenden ſich auf den Schlachtfeldern wirklich vermiſcht. Warum ſoll der Krieg der Griechen gegen die Perſer nicht auch als ein chemiſcher Proceß der Republik und Despotie genommen werden dürfen, der in die Neutraliſation des Macedoniſchen Weltreichs führt? Wäre dieſe Auffaſſung nicht eben ſo gut? Laſſalle hat wenigſtens die richtige Einſicht, daß in jeder geſchichtlichen Epoche alle drei Factoren des objectiven Begriffs wirken *müßten*. Er gibt Beiſpiele, die theils von dem Eigenthum, theils von der Staatsform hergenommen ſind. So ſoll z. B. *die Monarchie ein chemiſcher Proceß* ſein, der unvermeidlich zur *republicaniſchen Neutraliſation* führe. Dies wird ſo bewieſen. Der Monarch habe das Intereſſe, alle Privilegien aufzuheben und alle Bürger

des Staats auf dem Boden des Geſetzes einander gleich zu ſtellen. Hat er aber dies Nivellement erreicht, ſo kehrt ſich die Spannung gegen ihn, denn er bleibt zuletzt als der einzige und abſolut Privilegirte übrig. Das Erbrecht der Krone widerſpricht dem Grundſatz, keine Bevorrechtung zu dulden. Es entſteht eine Reaction gegen ihn. Die Revolution ſtürzt ihn vom Thron. Alle ſind nun wirklich gleich geworden. Die Monarchie hat ſich damit ſelbſt vernichtet, um, wie Laſſalle ſagt, „ſich in die ihrem eigenen Begriff adäquate Exiſtenzform der Einheit und Totalität des ſittlichen Staatswillens — in die Republik — aufzuheben. Was die Monarchie ſo vollbracht hat, iſt nur, ihr Daſein ihrem Begriff adäquat und gleich gemacht zu haben; zugleich iſt aber dadurch das Königthum in ſein directes Gegentheil übergegangen."

Laſſalle vermeint hiermit die „Staatsgefährlichkeit der Chemie" bewieſen zu haben. Er hätte wohl ſcherzen ſollen, die Gefährlichkeit der Chemie für die Monarchen, die er zu unbewußten Chemikern, zu Republicanern wider Wiſſen und Willen macht. Für die Staatswiſſenſchaft iſt dies chemiſche Verfahren gewiß gefährlich. Kritiſirt man ſolche Abſtractionen, ſo verflüchtigen ſie ſich bald in Nichts. Man erinnert ſich z. B. daß Vorrechte auch von den Fürſten ertheilt werden. Sie brechen die Macht von Privilegien nicht blos durch einfache Negation, ſondern auch dadurch, daß ſie das Privilegium auch auf Andere übertragen, ihm zwar ſeine Einzigkeit nehmen, es jedoch beſtehen laſſen. Oder ſie ſchaffen ganz neue Vorrechte, z. B. Monopole für den Handel, für Erfindungen. Man erinnert ſich, daß doch nicht blos Monarchieen in Republiken, ſondern eben ſo oft Republiken in Monarchieen übergegangen ſind. Was für ein chemiſcher Proceß hat denn in dieſem Fall ſtattgefunden? *Der chemiſche Proceß iſt alſo in ſeinen Producten amphiboliſch*, kann alſo gar keinen Beweis für die Nothwendigkeit abgeben, daß die Monarchie in Republik umſchlagen müßte. Und wie? Die Monarchie ſoll ihren Begriff dadurch auf adäquate Weiſe realiſiren, daß ſie ihr Daſein als Monarchie ver-

nichtet? In der That, eine ſonderbare Art der Verwirklichung des Begriffs! Laſſalle macht hier einen logiſchen Fehler. Er hat unſtreitig ſagen wollen, daß, nach ſeiner Theorie, der Staat durch die Form der conſtitutionellen Monarchie hindurch zur Republik übergehe, die er für die abſolute Form des Staates hält. Wenn er aber ſagt, die Monarchie mache ihr Daſein ihrem Begriff adäquat und gleich, indem ſie den Monarchen ſtürzt, ſo iſt das unlogiſch, denn der Begriff der Monarchie muß ſich doch durch den Monarchen verwirklichen. Ihre Verwirklichung kann nicht darin beſtehen, ihre Wirklichkeit aufzuheben. Es iſt der allgemeine Begriff des Staates, der über dieſen verſchiedenen Formen ſteht. Daß aber das Königthum, wenn ein Staat von der Monarchie in die Republik übergeht, damit in ſein directes Gegentheil übergegangen ſei, iſt eben ſo wenig logiſch wahr. Es ſoll nach dem hier beſchriebenen Chemismus das Erbrecht der Krone das politiſche Unrecht ſein, welches der Staatsſittlichkeit noch widerſpreche, weil es ein Vorrecht ſei. Allein die Familie des Fürſten iſt ja in dieſer Beziehung keine private neben andern, ſondern die Familie des Staates. Das Erbrecht der Krone iſt als ein politiſches Recht zugleich eine Pflicht, welche der Staat dem Fürſten auferlegt. Dies Privilegium, wenn man es ſo nennen will, iſt daher allen andern Vorrechten ungleich. Der Monarch als die abſolute Staatsperſon ſoll, nach Laſſalle ſelbſt, alle Vorrechte der Bürger aufheben. Thut er dies, ſo begründet er den Rechtsſtaat, in welchem das Geſetz, nicht der Zufall fürſtlicher Laune, regiert. Da nun hierin die Republik ſich von der conſtitutionellen Monarchie nicht unterſcheidet, ſo kann ſie nicht das directe Gegentheil derſelben ſein. Das directe Gegentheil wäre die Despotie oder die Ochlokratie oder die Anarchie. Das Weſen der Republik beſteht in der Gleichheit Aller vor dem Geſetz. Sparta gilt uns als eine Republik und hatte zwei Könige!

Nach Laſſalle ſoll Fichte aus Gründen des logiſchen Chemismus den Sturz der Napoleoniſchen Weltherrſchaft geweiſſagt haben. Ich behaupte, daß Fichte dies nicht eingefallen iſt. Die

Kategorie des Chemismus war ihm in der Geschichte total fremd. Ich weiß nicht, worauf Lassalle seine Behauptung stützt, denn er führt keinen Grund für sie an und scheint sie also als eine bekannte Thatsache vorauszusetzen. In den Reden an die Deutsche Nation sagte Fichte, — so viel ich mich erinnere, daß die Romanischen Völker Mischvölker, das Deutsche Volk hingegen ein reines Urvolk sei. Er behauptete nur, daß solche Mischvölker körperlich und geistig schwächer seien und schloß daraus, daß wir Deutsche die Fremdherrschaft abwerfen und Europa von Deutschland aus verjüngen würden. Von einem Chemismus war hierbei auch nicht entfernt die Rede. Mit dem Gegensatz von Mischvolk und Urvolk wollte er nur die Romanen, d. h. die Franzosen, herabsetzen und unser Nationalgefühl wieder heraufbeschwören. Fichte mußte immer ein Ich und Nicht-Ich haben. Das Urvolk war das politische Ich, das Mischvolk das Nicht-Ich. Wie unhistorisch und philosophisch bodenlos seine Contrastirung sei, brauche ich hier nicht auseinanderzusetzen.

Wenn nun, wie Lassalle gegen mich behauptet, die Kategorien der Objectivität: Mechanismus, Chemismus, äußere Teleologie, diejenigen sind, ohne welche eine geschichtsphilosophische Erkenntniß der Weltgeschichte unmöglich sein soll, so müßte man erwarten, daß Hegel diese Kategorien in seiner Philosophie der Geschichte angewendet habe. Hiervon ist jedoch nicht die geringste Spur zu finden. Er macht vielmehr die Eintheilung nach Kategorien, die dem Geist und seiner Freiheit angehören: Einheit, Entzweiung, Versöhnung. Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Man sehe sich bei Hegel um, wo man wolle, so wird man niemals eine andere, als logische Behandlung antreffen, die er in die concrete Individualität des Stoffes, mit dem er gerade zu thun hat, einbildet. Jeder Inhalt producirt wieder seine ihm eigenthümlichen Kategorien, die als allgemeine, besondere und einzelne sich realisiren. Man merkt öfters bei Hegel selber, daß ihm diese Specification des Logischen innerhalb einer besondern Realität zu finden noch nicht gelungen sei, aber darnach gestrebt hat er

immer. Laſſalle iſt ein viel zu klarer Kopf, um dies nicht einzuſehen. In einem ſehr gelehrten und ſcharfſinnigen Werk über das Syſtem der erworbenen Rechte, Leipzig, 1861, I., 70 ff. behauptet er, daß nur die Logik und Naturphiloſophie in den logiſchen Kategorien geſchrieben werden könne, nicht aber die Rechtsphiloſophie. Er macht Hegel den Vorwurf, ſie nur logiſch tractirt zu haben, eine Form, die von ſeinen Nachfolgern mumienartig aufbewahrt ſei. „Jede hiſtoriſche Wiſſenſchaft aber, ſagt er hier, und darum auch das Recht, hat es nicht mit logiſchen unveränderlichen Begriffen, ſondern mit Kategorien des hiſtoriſchen Geiſtes und darum überall mit hiſtoriſchen Begriffen zu thun." Hier geht Laſſalle ſogar, wie ich glaube, wieder in ein unſtatthaftes Extrem über, wenn er das Eigenthum, den Vertrag, das Unrecht, die Familie, das Erbrecht, die bürgerliche Geſellſchaft, die Corporation, den Staat, gar nicht als allgemeine Begriffe, ſondern nur hiſtoriſch behandelt wiſſen will, weil der geiſtige Inhalt z. B. des Begriffs Eigenthum bei den Juden, Chriſten, Römern, Germanen u. ſ. w., ein durch und durch anderer ſei.

Nach den Aeußerungen von Michelet und Laſſalle gewinnt es oft den Anſchein, als leugnete ich den Mechanismus, Chemismus und die äußere Teleologie gänzlich. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall, ſondern, wie ich dem Leſer vielleicht zum Ueberdruß wiederhole, ich behaupte nur, daß in ihnen keine vom Begriff durchdrungene, ihm entſprechende Realität geſetzt ſei, und daß für die Anwendung dieſer Kategorien auf die Natur und den Geiſt eine Grenze exiſtire, über welche hinaus man ohne Künſtelei nur noch von Analogien des Mechanismus und Chemismus reden können, weil die Spontaneität des Lebens und der Freiheit ſich dieſelben ſchlechthin unterordnet. Wir haben uns daran gewöhnt, von mechaniſchen Vorgängen im Geiſt und von der Miſchung und Verſchmelzung, oder Entmiſchung und Trennung unſerer Gefühle, als von chemiſchen Proceſſen zu ſprechen. Sobald man jedoch einen ſolcher Fälle näher unterſucht, ſo findet man, daß ſie keineswegs ſo zu Stande kommen,

als im wirklichen Mechanismus und Chemismus. Auch Laſſalle führt, um den Mechanismus im Geiſt nachzuweiſen, die Mnemonik an. Man macht, ſagt er, einen Knoten im Schnupftuch und andern Tags fällt uns bei ihm ein, an was er uns erinnern ſollte. Wäre dieſer Proceß ein wirklich mechaniſcher, ſo müßte der Knoten uns unter allen Umſtänden erinnern. Haben wir aber vergeſſen, woran er uns erinnern ſollte, ſo hilft er uns nichts. Ohne die Spontaneität unſeres Geiſtes erinnert der Knoten uns nur daran, daß wir uns an etwas haben erinnern wollen. Die freie Selbſtbeſtimmung muß auch im Gedächtniß das Beſte thun, weil das an ſich gleichgültige Zeichen, das uns als Mittel dient, auch behalten und bezogen werden muß. Statt direct zu verfahren, ſchlägt der Geiſt ein indirectes Verfahren ein.

Wollten wir nach dem Sprachgebrauch urtheilen, ſo würde freilich noch viel weiter gegangen werden müſſen, weil wir metaphoriſch Naturformen und Naturproceſſe auf den Geiſt und geiſtige Beſtimmungen auf die Natur übertragen. In unſern Beſchreibungen ſprechen wir nicht blos von der Anziehungskraft des Theaters, von einem zurückſtoßenden Betragen, vom Druck der Verhältniſſe, von der Vermiſchung der Stände u. ſ. w., ſondern auch von der Wärme oder Kälte unſerer Gefühle, dem Feuer unſerer Phantaſie, der Klarheit unſerer Gedanken, dem Wachsthum unſerer Erkenntniß, von der Hoheit oder Niedrigkeit der Geſinnung, dem Fall der Unſchuld u. ſ. w., ſo wie umgekehrt von der Melancholie einer Gegend, dem Lächeln eines Sonnenſtrahls, dem Schwatzen eines Baches u. ſ. w. Mit Hülfe eines formalen Verſtandesſchluſſes würde man daher beweiſen können, daß alle dieſe Qualitäten, da ſie der Natur ſowohl als dem Geiſt angehörten, logiſche Kategorien ſeien! Welch' ſchöne Gelegenheit zur Erweiterung der Logik!

Mechanismus und Chemismus als Begriffe.

In meinem System der Wissenschaft habe ich §. 156 und 157 den mechanischen, dynamischen und organischen Proceß ausdrücklich als die verschiedenen Formen der Causalität aufgeführt. In meiner Wissenschaft der logischen Idee habe ich den Mechanismus und Chemismus bei dem Begriff der causalen Nothwendigkeit nur nebenher als die Hauptformen der causa efficiens erwähnt. Dem Zweckbegriff gegenüber faßt auch Hegel den Mechanismus und Chemismus immer als Einheit zusammen. Im Eingang zum Begriff der Teleologie, Logik III., 210 S. W. sagt er z. B.: „Das, was sich als Chemismus darstellte, wird mit dem Mechanismus insofern zusammen genommen, als der Zweck der Begriff in freier Existenz ist und ihm überhaupt die Unfreiheit desselben, sein Versenktsein in die Aeußerlichkeit, gegenübersteht; beides, Mechanismus, wie Chemismus, wird also unter der Naturnothwendigkeit zusammengefaßt."

In dem Fortgange von dieser Nothwendigkeit zur Freiheit, d. h. innerhalb der Logik doch nur erst zur Selbstbestimmung des Wesens als Zweck, ist zwischen Hegel's Logik und der meinigen gar kein Unterschied.

Der Unterschied liegt darin, daß nach Hegel der Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen das Idealprincip dieser Formen als Formen der Realisation des Begriffs sein soll, während ich behaupte, daß der Begriff diese Formen schon in sich enthält und sich ohne sie nicht verwirklichen kann. Diese Verwirklichung setze ich in die Entwicklung des Allgemeinen zum Besondern, des Besondern zum Einzelnen. Es kann nun an mich mit Recht die Frage gestellt werden, wie ich den Beweis führe, daß die Natur als mechanische und chemische vernünftig ist. Gebe ich dies zu, so muß ich auch den Begriff als Princip, mithin auch den Schluß zugeben. Diese Schwierigkeit scheint sehr groß zu sein, so lange man nicht erwägt, daß sie für mich gar nicht existirt, denn sobald von einem

bestimmten Begriff die Rede ist, fällt er in die Sphäre einer bestimmten Idee und organisirt sich nach einem bestimmten Princip, das, als ein allgemeines, sich zur Besonderung und durch diese zur Vereinzelung fortentwickelt. Für den Mechanismus der Natur ist die Schwere der Materie das allgemeine Princip, das sich in der Attraction und Repulsion der einzelnen Körper, im Parallelogramm der Kräfte u. s. w. verwirklicht. Für den Mechanismus der Architektur ist es die Zweckmäßigkeit und Festigkeit der Formen, für die Musik die Zeitfolge, welche die arithmetische Quantität der Töne als den rhythmischen Mechanismus bestimmt u. s. w. Für den Chemismus der Natur aber ist es die specifische Kraft der qualitativ bestimmten Materie, die in der magnetischen, elektrischen und chemischen Polarität sich entwickelt. Der Begriff ist ja nur innerhalb der Logik ein bloßer Begriff; so wie die Idee außerhalb der logischen Abstraction sich realisirt, tritt sofort die Eigenthümlichkeit des besondern Inhalts als das constitutive Princip in der Form des Begriffs hervor. Das Lebendige aber, so wie der Geist, bestimmen die äußerliche Nothwendigkeit des Mechanismus und Chemismus ihren Zwecken gemäß und bringen sie dadurch mit dem Begriff in die mannigfaltigsten Verbindungen. Sie beleben und begeisten die Aeußerlichkeit mit ihrer Vernunft.

Hegel's Objectivität hat den Sinn, daß Alles, was geschieht, entweder mechanisch, oder chemisch, oder teleologisch geschieht und daß es außer diesen Formen des Geschehens keine andern gibt. Dies ist vollkommen wahr, allein dieser Wahrheit widerspreche ich so wenig, als die vormalige Metaphysik, wenn sie die causa efficiens und die causa finalis als die Hauptformen der Causalität unterschied. Kant nahm diesen Begriff in die dritte seiner kosmologischen Antinomien auf, daß Alles, was geschieht, durch äußere Causalität geschieht, oder daß es auch ein Geschehen durch Freiheit gibt.

Hierüber kann eigentlich kein Streit sein. Er beginnt erst damit, daß Hegel seinen Begriff der Objectivität aufstellt, in welcher der Begriff sich realisiren soll. Diese ganze Darstellung

beruht nun auf dem Begriff des Einzelnen, das in seinem Fürsichsein sich gegen jedes andere Einzelne ausschließend und damit ihm äußerlich verhält. Ich will Michelets eigene Beschreibung, die er im Gedanken S. 49 gibt, herſetzen: „Indem eins ſo das andere nicht bedarf, iſt die Allgemeinheit ihm äußerlich geworden und erſcheint nur als blinde Mittheilung und Gewalt der einzelnen Objecte gegen einander im Mechanismus; oder als Widerſpruch der differenten Objecte gegen die innere anſichſeiende Totalität der Kraft im Chemismus, oder, wie ich es nenne, Dynamismus; endlich in der äußern Teleologie als die ſubjective Allgemeinheit des unausgeführten Zwecks, den einzelnen mechaniſchen und chemiſchen Objecten, als ſeinen Mitteln, gegenüber. Dadurch, daß jedes Einzelne, obgleich Totalität des Begriffs, ſich dennoch wieder als ein dem andern Aeußerliches hinſtellt, treten die Urtheile und Schlüſſe allmälig wieder als deren allgemeine Beziehung hervor."

Die Grundbeſtimmung dieſer ganzen Objectivität beſteht alſo darin, daß der Begriff den einzelnen Objecten äußerlich bleibt und daß er daher in keiner dieſer Formen eine ihm adäquate Darſtellung erreicht, die er jedoch ſchon im Einzelnen erreicht hat, denn das Einzelne iſt der beſtimmte, für ſich ſeiende totale Begriff als wirkliches Subject und damit, nach Außen hin, als Object. Ein ſolches Object kann nun in mechaniſche, chemiſche, teleologiſche Proceſſe treten. Dies wird Niemand leugnen, aber die adäquate Realität des Begriffs iſt ſchon vorher im Einzelnen geſetzt und jene Proceſſe ſind ſchon, das Object hervorbringen zu helfen, dabei thätig geweſen, weil ſie die allgemeinen Formen der Wirkſamkeit, des Geſchehens ſind. Das Object kann nicht ohne ſie entſtehen. Daß dieſe Proceſſe dann auch weiterhin thätig ſind, indem das Object bald dieſe bald jene Seite ſeiner Möglichkeit herauskehrt, iſt natürlich. Mag man nicht mit Unrecht gegen ein Philoſophiren in Beiſpielen proteſtiren, wenn daſſelbe die reinliche Expoſition des Begriffs hemmt und mehr verwirrt, als aufklärt, aber man unterſchätze auch nicht die

Wohlthat des Beiſpiels, um die Probe abſtracter Beſtimmungen zu machen. Verſuchen wir es, uns den objectiven Begriff, wie Hegel ihn aufſtellt, einmal auf concrete Weiſe vorzuſtellen.

Ein Kryſtall z. B. iſt ein Object im Hegelſchen Sinn, denn er iſt ein Einzelnes, in welchem der allgemeine Begriff des Kryſtalls exiſtirt. Muß nun ein ſolcher nicht der Macht der Schwere ſich unterwerfen? Kann er nicht gedrückt, geſtoßen, zerſprengt werden? Kann er nicht durch die Luft verwittern, durch Säuren verwandelt, durch Feuer geſchmolzen werden? Kann man ihn nicht in ein Straßenpflaſter einkeilen, oder ihn ſchleifen und zu einem Inſtrument oder Zierrath machen? Sind alſo nicht der mechaniſche, chemiſche und teleologiſche Proceß Möglichkeiten, in die er eintreten kann? Zweifelsohne. Aber wie iſt er ſelber entſtanden? Offenbar nur als Begriff, der, ſich ſelbſt Zweck, ſich den Mechanismus und Chemismus als Momente unterordnet. Daß dieſer Kryſtall mechaniſch dieſe ſpecifiſche Schwere hat, daß er chemiſch aus Silicium, Calcium u. ſ. f. beſteht, daß er, wegen ſeiner Form oder Farbe oder Härte äußerlich zu dieſem oder jenem Zweck verwendet werden kann, dies Alles iſt Folge, nicht Grund ſeiner Exiſtenz.

Eine Statue iſt ein Werk des Geiſtes. Sie iſt als einzelne ein Object. Mechaniſch drückt ſie den Boden, chemiſch oxydirt ſie, teleologiſch erfüllt ſie den Zweck, dem Künſtler Geld zu verdienen oder einen Platz zu ſchmücken. Alle Kategorien, der Hegelſchen Objectivität kommen an ihr zur Erſcheinung. Aber wie iſt ſie ſelber geworden? Hat nicht der Künſtler, der ſie ſchuf, Mechanismus und Chemismus für ſie in Bewegung ſetzen müſſen? Würde die Statue, wäre ſie nicht ein Körper, drücken; würde ſie, wäre ſie nicht Marmor oder Erz, oxydiren; würde ſie, wäre ſie nicht ſchön, zum Schmuck dienen können?

Ein Thier kann mechaniſch ſich bewegen, es kann mechaniſch andere Objecte ergreifen, es kann ſie mit ſeinem Speichel inficiren, es kann ſie teleologiſch zum Bau eines Neſtes, zum Futter für ſeine Jungen verwenden. Aber alle dieſe Acte ſetzen eben das Thier ſelbſt ſchon voraus, denn es iſt das Subject,

welches ſie aus ſeiner Freiheit hervorbringt, nicht aber durch ſie hervorgebracht wird.

Daß alſo ein Einzelnes in ſolche Verhältniſſe gerathen kann, iſt unbeſtreitbar, allein eben ſo unbeſtreitbar, daß der Begriff in ſeiner Selbſtbeſtimmung ſich mechaniſche, chemiſche und teleologiſche Cauſalität als Mittel ſeiner Verwirklichung ſchon vorausſetzt, denn ohne dieſe Vorausſetzung kann es gar nicht zur Einzelheit kommen, auf deren Daſein Hegel den mechaniſchen, chemiſchen, teleologiſchen Proceß erſt baſirt. Einerſeits ſoll nach Hegel das Einzelne ſchon die auch äußerliche Wirklichkeit des allgemeinen Begriffe ausmachen; andererſeits ſoll die Aeußerlichkeit des Begriffs zum zweiten Mal erſt hervorgebracht werden. Aber dieſe Aeußerlichkeit iſt nicht die Realiſirung des Begriffs, ſondern eine dem Begriff des Objects äußerliche Gewalt, die ein ihm an ſich fremdes Geſchehen bleibt. Nach der ganzen Darſtellung muß man bei Hegel erwarten, daß die Objectivität den adäquaten Begriff, d. h. die Idee, manifeſtiren werde. Statt ihrer finden wir Cauſalverhältniſſe.

Allerdings iſt Hegel ſehr bemüht geweſen, den objectiven Begriff ſo darzuſtellen, als ob der ſubjective ſich Stufe um Stufe durch ihn zu immer größerer Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Daſeins fortbewegte, allein es iſt nun ſchon genugſam auseinandergeſetzt, daß ſeine Trichotomie des objectiven Begriffs nur für die Natur und auch für dieſe nicht ausreicht, weil an die Stelle der äußern Zweckmäßigkeit die Zweckmäßigkeit als innere, als organiſche treten müßte, die ſich nach Außen hin Zwecke ſetzen kann. Auch von der Grenze iſt ſchon genugſam gehandelt, die in der Anwendung des Mechanismus und Chemismus auf den Geiſt beobachtet werden muß. Wir bedienen uns dann des Ausdrucks, daß eine Analogie jener Proceſſe vorhanden ſei, mit Recht, ſo ſehr Michelet ſich dagegen erklärt, denn es iſt für das Verhalten des freien Geiſtes wohl Aehnlichkeit, nicht aber Gleichheit mit dem Mechanismus und Chemismus möglich. Ich habe z. B. geſagt, daß in einer Militairhierarchie, ſo ſtreng ihre Ordnung ſein mag, doch nur ein

Analogen des Mechanismus existire, weil jeder Soldat an sich ein freier Mensch ist, der sich zur Subordination selbst bestimmen muß. In einer Maschine, habe ich hinzugefügt, könne Desertion, Insubordination, Meuterei nicht vorkommen. Michelet bemerkt dagegen, daß in einer Spinnmaschine sehr wohl ein Rad stocken könne. Gewiß, und es war mir dies nicht unbekannt. Ich wollte aber die ganz verschiedene Motivirung einer solchen Stockung bemerklich machen. Ein Rad stockt in einer Maschine in Folge reiner Nothwendigkeit, in Folge einer mechanischen Gewaltsamkeit. Ein Soldat widersetzt sich dem Offizier, weil er es will, weil sein Wille Folge eines Urtheils ist; er desertirt, weil er will u. s. w. Er wird zu diesen Handlungen nicht necessitirt. Und ferner stockt mit dem Stocken eines Rades die ganze Maschine oder zerbricht, während das Benehmen eines einzelnen Soldaten keineswegs mit Nothwendigkeit sich dem Ganzen, dem er integrirt ist, mittheilt. Und so ist es auch mit dem politischen und socialen Leben der Völker, für dessen Beschreibung wir freilich die Ausdrücke aus allen Reichen der Natur entnehmen. Wäre der chemische Proceß hier wirklich vorhanden, so müßten Völker, Stände, Corporationen, Gesellschaften, die einander entgegengesetzt sind, mit Nothwendigkeit sich neutralisiren. Zeigt uns die Geschichte einen solchen Proceß? Haben sich die Juden mit den Völkern, unter denen sie nun schon so lange leben, neutralisirt? Hat der Inder mit dem Briten, der Brite mit dem Inder sich in Ostindien neutralisirt? Die Indischen Kasten bestehen vor wie nach und der zugeknöpfte Brite ißt Beefsteake und trinkt Porter und Thee in Calcutta wie in London. Jahrhunderte lebten die Araber in Spanien, neutralisirten aber keineswegs mit den Germanen, sondern wurden von diesen endlich wieder herausgeschlagen. In Nordamerika verschwindet die Race der eingeborenen Indianer allmälig durch die Feuerwaffe und das Feuerwasser des weißen Mannes, aber eine Neutralisation entsteht nicht. Die Elsasser sind Deutsche und nach den Gesetzen der Chemie sollten sie sich wahlverwandt fühlen, aber kaum ist eine Stadt in Frankreich französischer

und jetzt imperialiſtiſcher geſinnt, als Straßburg. Die Kriege, die auch Erdmann zum hiſtoriſchen Chemismus rechnet, begründen oft gerade, ſtatt einer Neutraliſation, die tiefſte unauslöſchlichſte Erbfeindſchaft unter den Völkern.

Daß der Begriff ſich durch mechaniſche und chemiſche Mittel realiſirt, wenn er in die äußere Erſcheinung tritt, leugne ich nicht, alſo auch nicht, daß er dann, als Begriff, zur ideellen Urſache, zum Zweck, wird, aber ich betrachte den Begriff als die Macht, welche die Kraft der Subſtanz ſchon in ihre Subjectivität aufgehoben enthält, ſo daß ſie ſich als Zweck je nach ihrem Bedürfniß bald chemiſch, bald mechaniſch, verwirklicht. Michelet ſagt, die Objectivität müſſe ſich erſt in ſich ſelbſt ausbilden, ſich zur Idee zu erheben. Sie müſſe die Unangemeſſenheit zwiſchen dem Begriff und ſeinem Daſein allmälig tilgen. Darnach ſollte man erwarten, daß die Realiſirung immer mechaniſch anfinge, chemiſch fortſchritte, teleologiſch endigte. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall, ſondern jeder dieſer Factoren kann die Initiative haben. In der Natur überhaupt folgen freilich Mechanismus, Chemismus und Organismus einander, weil ſie mit der Aeußerlichkeit der trägen Materie in Raum und Zeit beginnt und mit dem Tode des lebendigen Individuums endet. Wäre jedoch auch die Verwirklichung des Geiſtes an jenen Stufengang gebunden, ſo müßte bei ihr der Mechanismus immer die unterſte Stufe einnehmen. Ich will hier nicht in das Detail gehen; ich will nur für die Beiſpiele, die Hegel und nach ihm ſeine Schule beſtändig aufführt, aus Hegel ſelbſt eine Gegenbemerkung machen. Die Gewohnheit z. B. iſt ein mechaniſcher Act des Geiſtes, der mithin als ein erſtes Moment einem zweiten, als dem chemiſchen, vorangehen müßte. Nun unterſcheidet Hegel in ſeiner Pſychologie die natürliche, die fühlende und die wirkliche Seele. Und wo finden wir hier den Begriff der Gewohnheit? Im Uebergang von der fühlenden zur wirklichen Seele als die Einheit des Selbſtgefühls mit der Beſonderheit ſeines unmittelbaren Inhaltes. Und wie finden wir ſie hier? Als die Vermittlerin der Freiheit des geiſtigen Subjects.

welches durch ſie ſeine Fremdheit gegen die Objectivität abſtreift und ſich in ſich ſeine individuelle Selbſtſtändigkeit befeſtigt. Von alle den Geſetzen, die Hegel in der Logik nach dem Begriff des Naturmechanismus aus der Trägheit der Materie, aus dem Fall der Körper und aus der Mechanik der Himmelskörper abſtrahirt hat, iſt hier, ſo ſehr man es erwarten ſollte, gar nicht die Rede. Eben ſo wird nun das Gedächtniß als ein Mechanismus des Geiſtes aufgeführt. Man ſollte es daher auch zu Anfang der Objectivirung des theoretiſchen Geiſtes erwarten, allein wir finden es zwiſchem dem Anſchauen und Denken als die Spitze des vorſtellenden Geiſtes. Das Gedächtniß macht bei Hegel nicht den Uebergang zu einem Chemismus der Intelligenz, wie es nach dem Schematismus des objectiven Begriffs der Fall ſein ſollte, ſondern zur Freiheit des Denkens, weil es die Vorſtellungen in der Form der Sprache erinnert. Aber die Vorſtellungen und die Namen dafür fallen der Intelligenz nicht ſo zu, wie ein Ziegelſtein uns auf den Kopf fällt, ſondern das Ich mit ſeiner Freiheit iſt zuletzt die Macht, welche über alle ihre Vorſtellungen und Namen, als in ihr aufbewahrten ideellen Gegenſtänden, Gewalt hat und ſich dieſelben auf ſpontane Weiſe vergegenwärtigt oder mit gleicher Spontaneität die vergegenwärtigten wieder von ſeinem Bewußtſein ausſchließt. Nur in der Verrücktheit hört dieſe Gewalt relativ auf. Wäre in der That eine wirkliche Mechanik und Statik der Vorſtellungen, unabhängig von dem gegen ſie freien Ich vorhanden, ſo wäre nicht nur die Freiheit der theoretiſchen, ſondern auch die der praktiſchen Intelligenz vernichtet. Die Herbartſche Pſychologie lehrt allerdings eine mechaniſche Bewegung der Vorſtellungen, die, als gegen einander ſelbſtſtändige, ſich durch ſich ſelbſt mit einander verbinden. Dieſe Pſychologie müßte Michelet anerkennen, während er ſie in ſeiner Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie auf's Entſchiedenſte verworfen hat.

Der objective Begriff als die Kosmologie.

Man hat, wie ich in der Schlußbetrachtung zu meiner Logik erwähnt habe, den Hegelſchen Begriff der Objectivität auch geradezu als Kosmologie behandelt und dieſe als die Lehre vom Zuſammenhang der Objecte definirt, der ihre Einheit als eine immanente, weil weſentliche, und zugleich als eine durch die Objecte ſelbſt geſetzte, weil begriffsmäßige Einheit geſtaltet. Die verſchiedenen Stufen, in denen dieſe Einheit ſich entwickelt, ſollen die kosmiſchen Kategorien oder Weltbegriffe im engeren Sinne ausmachen und als ſolche die verſchiedenen kosmologiſchen Principien bilden. Es ſoll darnach eine mechaniſche, dynamiſche und teleologiſche Weltordnung geben.

Hiergegen iſt zu erinnern, daß im Grunde alle Begriffe der logiſchen Idee inſofern kosmiſche ſind, als ſie uns den realen Zuſammenhang der Erſcheinungen erklären. Sollte nicht der Begriff des Maaßes, der Begriff der Cauſalität, der Begriff des Allgemeinen, der Begriff des Schluſſes Anſpruch darauf machen dürfen, uns den Zuſammenhang der realen Objectivität zu verdeutlichen?

Sollte der mechaniſche, chemiſche und teleologiſche Proceß die ausſchließliche Form ſein, in welcher der Zuſammenhang ſich realiſirt, ſo würde derſelbe als Syſtem, wie ich angedeutet habe, in den Begriff der Idee fallen, weil er ſchon die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität enthält. Ich habe bei dem Begriff der Idee als Princip ausgeführt, daß die einſeitige Form, in welcher die Idee ſich darſtellen kann, die des abſtracten Realismus, oder des abſtracten Idealismus und die abſolute Form die des concreten Idealrealismus iſt. Profeſſor Michelet hat beliebt, der philoſophiſchen Geſellſchaft zu Berlin dieſe Auseinanderſetzung dahin zu denunziren, daß ich bis zu Krug's Realismus und Idealismus heruntergeſunken ſei. Er erblickt in mir immer nur den Sinkenden, den in den Abgrund des Dualismus von Sein und Denken, von Realismus und Idealismus rettungslos Verſinkenden. Es iſt aber evident, daß im Begriff

der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität der Realismus, Idealismus und Idealrealismus ihre Begründung finden. Und so kann ich mir sehr wohl denken, daß im Begriff der Methode der Idee die Dialektik des Mechanismus, Chemismus und Teleologismus als ein formales Moment vorkäme, wie ich nicht anstehe, den Begriff des Localsystems, der Compensation und der Concentration, die ich bei dem Verhältniß des Begriffs des Systems zur Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit der Erscheinung aufgeführt habe, als verwandte Begriffe anzusehen. Es scheint mir hier noch ein reiches, erst wenig angebautes Feld der Wissenschaft offen zu liegen.

Man wolle nur niemals vergessen, daß der Begriff der Idee sich von dem Begriff als nur logischem dadurch unterscheidet, daß in ihm auch die Nothwendigkeit des bestimmten Inhaltes gesetzt wird, während der Begriff an sich erst die allgemeine Form der Entwicklung enthält. Der reale Zusammenhang ist daher nicht blos ein mechanischer, dynamischer, teleologischer, sondern er ist zugleich ein logischer oder physischer oder geistiger.

Der Zusammenhang als mechanischer, dynamischer, äußerlich teleologischer, hat, wie Hegel selbst sagt, den Begriff erst noch äußerlich an sich. Er entspricht daher noch nicht der inneren Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Er ist daher nicht, was er sein soll, die objective Erscheinung des Begriffs. Diese ist, wie ich gezeigt habe, die Sphäre des Urtheils, so wie die des Schlusses seine Wirklichkeit. Sobald aber der Begriff als Organ der Idee wirkt, tritt in diese Selbstverwirklichung der Idee auch die bestimmte qualitative Energie derselben ein. Sie ist es, welche dann in dem eigenthümlichen Element ihrer schöpferischen Thätigkeit die Dialektik der Begriffsmomente entfaltet.

Durch die Schwere der Materie wird die mechanische Bewegung zur geradlinigten, undulatorischen, circulatorischen; zur Attraction, Repulsion, Rotation; zur Fallbeschleunigung, Pendelschwingung, Wurfbewegung; zum Stoß, zum Gegenstoß, zur Elasticität u. s. w.

Durch die ſpecifiſche Individualität der Materie wird ſie dynamiſch zur magnetiſchen Attraction und Repulſion, zur elektriſchen Ausgleichung, zur chemiſchen Affinität und Verwandlung, zur iſomorphiſchen, dimorphiſchen, polymorphiſchen Geſtaltung u. ſ. w. aufgeſchloſſen.

Durch die Natur ſeines Inhaltes wird der Zweck ein endlicher, der mit ſeiner Verwirklichung nur ein Mittel erreicht; ein unendlich endlicher, der noch eines Subſtrates als Mittel ſeiner Verwirklichung bedarf; ein ſchlechthin unendlicher, der a priori in ſeinen Begriff auch die Realiſirung in ſich ſchließt, ſo daß Zweck und Mittel zuſammenfallen. Durch ſie iſt es, daß er ein allgemeiner, beſonderer, einzelner wird u. ſ. w.

Michelet und Laſſalle halten mir unaufhörlich vor, daß der Begriff Entwickelung ſei. Als ob ich irgendwo dies leugnete? Als ob ich nicht eben deswegen den Begriff der Verwirklichung des Begriffs — als die abſolute Form aller Verwirklichung — in ihm ſelber fände? Der Begriff ſoll — auch nach Michelet, auch nach Laſſalle — eben ſowohl Gedanke als Sache ſein. Kann dies etwas Anderes heißen, als daß ſeine ideelle Allgemeinheit, die ſich ſelbſt Zweck iſt, ſich im Unterſchied von ſich, im Beſondern und Einzelnen, realiſirt? Soll denn der Hegelſche Begriff nur eine intellectuelle, pſychologiſche Abſtraction, ein Subject nur in unſerm Kopf, oder ſoll er nicht auch eine zugleich ontologiſche Totalität ſein? Hic Rhodus, hic Saltus! Der Hegelſche Begriff enthält, was die Helmonte mit dem Archäus, Cudworth mit den plaſtiſchen Naturen bezeichnet, als Moment in ſich, wie Hegel ſelber ihn der Seele, dem Ich vergleicht, oder dieſe vielmehr als Beiſpiele anführt. Der Mechanismus und Chemismus aber iſt ſeelenlos. Alle Veränderung, die ſich nur ſummirt, die nur ein Anderswerden iſt, ohne in die untheilbare Einheit des Individuums als eines Subjectes zurückzugehen, iſt noch nicht Entwicklung. Mittheilung einer Bewegung, Stoß, Fall, chemiſche Reaction, Motivirung, Determination u. ſ. w. ſind als ſolche nur erſt Proceſſe der cauſalen Nothwendigkeit. Um zu Mo-

menten der Entwicklung des Begriffs zu werden, müſſen ſie als Integrale einer Idee geſetzt werden. Jede Idee iſt, als in ſich unendlicher Zweck, ſchlechthin univerſell. A priori, auf evidente Weiſe, wie Carteſius ſagte, clare et distincte, kann man darthun, daß die Idee im Allgemeinen nur ſein kann Begriff ihrer ſelbſt: Vernunft; objective Realiſation ihres Begriffs: Natur; ſich ſelbſt begreifende Einheit ihres Begriffs und ſeiner freien durch ſie geſetzten Realität: Geiſt. Dies ſind die drei möglichen Syſteme, Weltordnungen, Reiche, die an und für ſich nur Ein Syſtem, die abſolute Weltharmonie ausmachen.

Ein Geſtändniß.

Dieſe abſolute Weltharmonie würde aber nicht exiſtiren können, wenn ſie nicht als Begriff gedacht, als Realität gewollt würde. Denken und Wollen aber kann nur ein Subject. Der Geiſt iſt als abſoluter Geiſt die ſubjective Einheit des Univerſums, die, als freie Urſache, daſſelbe denkt und will. Sie iſt das Urdenken und Urwollen, das nicht erſt, wie das menſchliche, durch einen Bildungsproceß ſeiner ſelbſt mächtig wird, ſondern, frei von der Geſchichte, ewig ſich ſelbſt in ſeiner abſoluten Thätigkeit gleich iſt. Der abſolute Geiſt iſt Gott, der dem Univerſum eben ſowohl immanent als transcendent iſt und mit welchem wir Menſchen, weil wir Geiſt von ſeinem Geiſt ſind, uns entzweien, aber auch verſöhnen können.

So verſtehe ich Hegel. Wäre dies ein Mißverſtand, ſo würde ich es nicht um meinet-, ſondern um Hegel's willen bedauern, denn der höchſte Triumph der Philoſophie, die Freiheit auch in ihrer Wahrheit erkannt zu haben, würde ihm entgehen. Ich ſelber, wie geſagt, ſehe keinen Grund, Hegel dieſen Triumph zu verweigern. Ich kann ſeine Religionsphiloſophie nicht anders verſtehen. Ich kann ihm nicht die Halbdenkerei zutrauen, von einer Immanenz ohne Transcendenz zu handeln. Ich gebe

daher meinen Gegnern die Anklage, Hegel nicht verstanden zu haben, zurück.

Die Gegner der Hegelschen Philosophie, Katholiken wie Protestanten, Schellingianer wie Herbartianer, haben seit einem Menschenalter wiederholt, daß nur diejenige Auffassung der Hegelschen Philosophie die wahre sei, die von der linken Seite seiner Schule aufgestellt worden, nämlich nur im Menschen das persönlich gewordene Absolute anzuerkennen. Weniger durch wissenschaftliche Widerlegung, als durch stetes Erneuen dieser Ansicht haben sie gewirkt. Sie haben auch mein Bestreben, den Begriff des absoluten Geistes als den des ewigen, seiner selbst bewußten Gottes zu lehren, als eine Untreue gegen den wahren Geist des Hegelschen Systems verurtheilt. Unter dem Titel einer Verirrung haben sie meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften wieder bei Seite geschoben. Nun, ich überzeuge mich, daß sie in soweit Recht haben, als die Berliner Schule Hegel in der That so, wie Feuerbach, versteht. Ich habe lesen müssen, daß Michelet mir Religion predigt, weil ich durch meinen Glauben an einen persönlichen Gott den Ernst der Religion, die Negativität, den Schmerz der Selbstentäußerung, zerstören soll. Man lese, was im „Gedanken" I, S. 39 geschrieben steht. Zuletzt werde ich hier einer äußerlichen und leichtsinnigen Orthodoxie beschuldigt, welche die Kreuzigung Christi als eine einmal geschehene Thatsache hinnehme, ohne sie zur Arbeit des eigenen Gemüthes zu machen.

Ich verberge mir nicht, daß es vielen Zeitgenossen unbegreiflich erscheint, den Namen eines Philosophen noch mit dem Glauben an einen persönlichen Gott vereinigen zu wollen. Ich verberge mir nicht, daß die Naturwissenschaften, indem sie bei der Natur als solcher stehen bleiben, diese Meinung vorzüglich unterstützen. Aber ich verberge mir auch nicht, daß dies eine Kurzsichtigkeit ist. Schon die arithmetische und mathematische Seite der Natur müßte einen Gott in ihr erkennen lassen. Die einzige Betrachtung des Verhältnisses der Kugel, des Cylinders und Kegels ist für mich ausreichend, mir die Gewißheit vom

Daſein einer abſoluten Intelligenz zu geben, denn Rechnen iſt ohne Denken unmöglich. Wir finden in der Natur die genaueſte Berechnung der Größenverhältniſſe. Die topographiſche Aſtronomie legt uns dar, wie Raum und Zeit in der Bewegung der himmliſchen Körper ſich nach beſtimmten Proportionen verhalten und wie das, was als Abweichung vom Geſetz erſcheint, doch die Ordnung des Ganzen nicht ſtört, weil es in dieſelbe im Voraus als ein conſtanter Coëfficient miteingerechnet iſt. Wie es nun möglich ſein ſoll, daß die undenkende, bewußt- und willenloſe Materie zu einer ſolchen Accurateſſe der Berechnung von Millionen Körpern in ihren ſo verſchlungenen Bahnen gelangen ſolle, iſt mir unbegreiflich. Ohne die Hypotheſe einer berechnenden Intelligenz kommt mein Verſtand hier nicht aus. Wenn man ſo oft den Ausſpruch jenes franzöſiſchen Aſtronomen anführt, der zu Napoleon äußerte, daß er im ganzen kosmiſchen Univerſum keinen Gott angetroffen und einer ſolchen Hypotheſe gar nicht bedurft habe, ſo kann man ihm das vom Standpunct des Geſetzes der Attraction, deſſen Erſcheinungen er eben überall antraf, vollkommen zugeben. Meint man aber damit ein letztes Wort geſagt zu haben, ſo iſt das höchſt kläglich, denn durch die Thatſache der Allgemeinheit des Geſetzes wird noch nicht begreiflich, wie es ſelber möglich ſei. Der Naturforſcher als ſolcher kann ſich bei der cauſalen Nothwendigkeit beruhigen, nicht aber der weiter denkende Menſch. Aber nicht blos die Aſtronomie, ſondern die ganze Naturwiſſenſchaft ſcheint mir von der Exiſtenz eines allberechnenden Gottes Zeugniß abzulegen. Die Stöcheometrie, die Kryſtallographie, die Meteorologie, die Anatomie und Phyſiologie können nicht weniger uns durch ihren Calcül in Erſtaunen ſetzen. Die Geſtalt der Organe, das Ineinandergreifen ihrer Proceſſe, die Proportion ihrer Producte, wie iſt das Alles bis in die kleinſten und zarteſten Beziehungen berechnet! Wie kann ein denkender Menſch im Ernſt glauben, daß die Proportion von Lunge und Luft, von Auge und Licht, von Ohr und Schall, ſich durch den Zufall ſtupider Atome gemacht habe! Wir finden Verſtand

und Vernunft in der Natur; wir finden in ihr empirisch keinen persönlichen Gott, der etwa bei dem Herrn Naturforscher, sich zu legitimiren, seine Visitenkarte abgäbe; aber wir können klar und deutlich einsehen, daß Verstand und Vernunft nur von einem verständigen und vernünftigen Subject der brutalen Materie als ihr immanente Bestimmungen gegeben sind und daß der absolute, über Raum und Zeit erhabene Geist in seiner ewigen Allgegenwart und Allwissenheit nicht als eine sinnfällige Person erscheinen kann, was die Sprache der kirchlichen Dogmatik so ausdrückt, daß nicht Gott, sondern nur die zweite Person der Gottheit Mensch geworden. Wie das Mikroskop dem überraschten Auge im Wassertropfen ungeahnte infusorielle Wesen entschleiert, so offenbart das Denken in der gottlos scheinenden Natur den denkenden, das Größte wie das Kleinste berechnenden Schöpfer der Natur. Die Natur rechnet nicht selber, aber sie ist berechnet. Die Naturforscher sollten über ihrem Rechnen nicht den Gedanken an Gott und die Pietisten über ihrer Andacht an Gott nicht vergessen, daß er ein strenger Arithmetiker ist, die Philosophen aber ihn im Calcul der Natur erkennen und anerkennen.

Die Stellung des Zweckbegriffs im System.

Der schwierigste Punct für meine Vertheidigung ist die Stellung, welche der Zweckbegriff bei mir erhalten hat. Ich erlaube mir, dem geneigten Leser in der Kürze die Eintheilung zurückzurufen, welche die gesammte logische Idee bei mir erhalten hat:

I. Sein:
1) Sein; 2) Wesen; 3) Zweck.
II. Begriff:
1) Begriff; 2) Urtheil; 3) Schluß.
III. Idee:
1) Princip; 2) Methode; 3) System.

Der Begriff iſt die Wahrheit des Seins, aber die Idee iſt die Wahrheit des Begriffs. Das Sein erhebt ſich vom Realismus des unmittelbaren Seins zum Idealismus des Zweckes. Der Begriff entwickelt ſich von dem Idealismus des Allgemeinen zum Realismus des Einzelnen. Die Idee, als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, verwirklicht ſich zur Totalität des Syſtems. Man erkennt ſofort die innere Uebereinſtimmung zwiſchen den Begriffen: 1) Sein, Begriff, Princip; 2) Weſen, Urtheil, Methode; 3) Zweck, Schluß, Syſtem.

Nun wird mir von meinen Gegnern vorgeworfen, daß bei mir ſchon in der Teleologie vom Begriff und vom Schluß die Rede ſei, bevor noch von deren Begriff gehandelt worden. Dies ſei ein entſchiedener Fehler, um ſo mehr, als ich ſelber den Zweck für den als Urſache wirkenden Begriff erkläre.

Der Ausdruck Zweckbegriff würde noch kein genügender Einwurf ſein, denn wir ſprechen von jeder Kategorie als von einem Begriff. Wir ſcheuen uns nicht, ſogar vom Begriff des Nichtſeins zu ſprechen. Aber der Zweckbegriff enthält den Begriff als Trieb, Gefühl, Vorſtellung, Gedanken, der, als ideelle Urſache, der äußeren Erſcheinung ſeiner von ihm objectiv unterſchiedenen Wirklichkeit vorangeht.

Dies iſt vollkommen richtig. Die Differenz zwiſchen der Hegelſchen Logik und der meinigen liegt hier darin, daß ich im Zweckbegriff erſt den Begriff des fühlenden, vorſtellenden, denkenden Subjectes und des durch den Gedanken beſtimmten Objectes, noch nicht aber den logiſchen Begriff als die immanente Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ſehe. An dieſen Begriff ſind meine Gegner ſo gewöhnt, daß ſie das Abſtractum des Gefühls oder des Gedankens, deſſen der Zweckbegriff zunächſt bedarf, vergeſſen. Die Entwicklung des Zweckbegriffs führt dann allerdings dazu, daß der beſtimmte Gedanke der Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt, die ſich unter einander als Zweck und Mittel verhalten.

Als nächste Kategorie vor dem Zweckbegriff iſt bei mir der Begriff der Wechſelwirkung abgehandelt, durch welche die Subſtanz ſich als die Einheit manifeſtirt, die als causa sui ſich ſelbſt bewirkt, auch wenn ſie ſich zur Dualität zweier relativen ſich activ und paſſiv entgegengeſetzten Subſtanzen verdoppelt. Als dieſe Einheit iſt die Subſtanz Subject, das ſich durch ſeine Cauſalität für ſich als Object ſetzt. Das Subject iſt ſich Zweck. Es macht ſich zur Urſache eines Andern, das es ſelber iſt und aus welchem es mithin in ſich zurückkehrt. Laſſalle beſonders hat mich getadelt, daß ich von der Wechſelwirkung zum Zweck übergehe. In ſeiner eigenen Beſchreibung der Cauſalität kommen aber folgende Worte vor: „Die Urſache, die in ihrem Setzen nicht in Anderes übergeht, ſondern in Identität mit ſich bleibt, und nur ſich ſelbſt wirkt, die Thätigkeit, welche nichts Anderes, als ſich ſelbſt hervorbringt und nur dies iſt, — Wirken und im Wirken Selbſtverwirklichung ſeiner d. h. Entwicklung zu ſein, — dies iſt der Begriff.“ Wenn man nun hier, wo weder vom Allgemeinen noch dem Beſondern und Einzelnen die Rede iſt, ſtatt Begriff Zweck ſetzte, würde die Beſchreibung unpaſſend werden? Ich glaube nicht. Im Zweck iſt ein Trieb, ein Gefühl, eine Vorſtellung, ein Gedanke die Urſache, welche das Mittel beſtimmt, aber das Mittel iſt auch wieder die Urſache, welche den Zweck realiſirt. Zweck und Mittel ſtehen alſo activ und paſſiv in Wechſelwirkung, denn der Zweck ſetzt das Mittel, das Mittel den Zweck. Dieſer Kreis iſt der Proceß der Zweckthätigkeit. Der Zweck iſt ideell d. h. Gedanke; da nun ein Gedanke nur von einem Denkenden gedacht werden kann, ſo iſt der Zweckbegriff ſubjectiv. Dieſe Nothwendigkeit, mit ihm ein Subject als letzte Urſache anzuerkennen, iſt es ja, welche ihn bei dem Atheismus ſo verhaßt gemacht hat. Der Aberglaube vieler Hegelianer an den „Begriff“ als die weltſchöpferiſche Macht begnügt ſich mit der Annahme des Begriffs als des ſubjectiven, ohne mit dem Subject als Urſache der Zweckmäßigkeit, die wir im Unbewußten vorfinden, Ernſt zu machen. Ja in Folge des Atheismus ſetzen wir jetzt

ſogar nicht wenige Jagd auf die vielen Zweckwidrigkeiten machen, die ſich ihrer hoch erleuchteten Intelligenz darbieten. Statt der Stümpereien eines dummen, einfältigen Gottes, unter deren Albernheit wir ſo viel zu leiden haben, wie herrlich würde von dieſen neunmal klugen Weiſen die Welt eingerichtet ſein!

Die Metaphyſik führt alſo bei mir den Hegelſchen Satz durch: Die Subſtanz iſt Subject. Das Sein, als Weſen, iſt Zweck. Der Zweck iſt ohne die Vorſtellung eines Subjectes und ſeine Verwirklichung ohne die Thätigkeit des Subjectes undenkbar. Die Realität, als welche das Subject den von ihm vorgeſtellten Zweck ſetzt, iſt eine Objectivität, die es von ſich ſelbſt unterſcheidet. Finden wir die Zweckmäßigkeit im Unbewußten als Thatſache vor, ſo zwingt uns dies, auf ein Bewußtſein zu ſchließen, welches die Beziehung von Zweck und Mittel geſetzt habe. Die causa efficiens wirkt, weil ſie wirken muß. Die causa finalis wirkt, indem ſie die causa efficiens für ihren Zweck wirken läßt. Ein Stein drückt den Gegenſtand, dem er aufliegt, weil er drücken muß. Wenn wir aber in den Alpenländern die Dächer der Blockhäuſer mit großen Steinen belaſtet ſtehen, ſo iſt es der Zweck, ſie gegen die Wuth des Sturmes zu ſichern, der ſie als Mittel wirken läßt. Wenn ein Funke zufällig in einen Pulverthurm fällt, ſo wird er aufſliegen, allein er iſt dann nur causa instrumentalis, kein eigentliches Mittel. Zu dieſem wird er erſt, wenn er mit Bewußtſein, um die Exploſion herbeizuführen, in ihn geſchleudert wird.

Der Zweckbegriff enthält alſo den Begriff der Subjectivität, allein nur erſt als Selbſtbeſtimmung überhaupt, noch nicht als die Selbſtbeſtimmung des Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen, welche den Zweckbegriff ſchon als Moment in ſich ſchließt. Eine und dieſelbe Handlung kann daher ſehr verſchiedene Zwecke haben, ſo wie ein und daſſelbe Object Mittel für ſehr verſchiedene Zwecke werden, indeſſen die immanente Gliederung des Begriffs eine ſolche Relativität ausſchließt. Zweck und Mittel überhaupt ſtehen unter ſich noch nicht nothwendig

in dem Zuſammenhang des Allgemeinen mit ſeinem Beſondern. Ich ſchüttele mit dem Kopfe. Warum? Eine Fliege aus meinem Geſicht zu verjagen, oder ein Zeichen der Verneinung zu geben u. ſ. w. Ein rohes Stück Holz kann mir als Mittel zu den verſchiedenſten Zwecken dienen, je nachdem ich dieſe oder jene Seite an ihm hervorkehre. Ein und daſſelbe Wort, ein Mittel der Verſtändigung, kann, je nach dem Zweck, die verſchiedenſten Bedeutungen gewinnen u. ſ. w.

Der Zweck als ſolcher iſt noch keineswegs begriffsgemäß, ſondern kann allen möglichen, auch den verkehrteſten, abſurdeſten Inhalt haben. Daher nenne ich den Begriff des Allgemeinen die Wahrheit des Zweckbegriffs. Der Zweck iſt ſchon formell das Seinſollende; was aber weſentlich ſein ſoll, wird erſt durch den Begriff geſetzt, der, als allgemeiner, das Beſondere, als beſonderer, das Einzelne zum Zweck hat.

Nach der Hegelſchen Methode ſoll das höhere Moment immer das niedrigere in ſich aufheben und ſich ſo zum ideellen Grunde machen, während es ſeinerſeits aus dem reellen Grunde als ſeiner Bedingung hervorgeht. Hiernach iſt der Zweckbegriff als ein Moment in dem logiſchen Begriff enthalten, denn dieſer iſt immer Zweck, ein Zweck aber zwar immer ein Gedanke, jedoch keineswegs ein Begriff im Hegelſchen Sinn, der als allgemeiner ſich ſelbſt articulirt und ſeiner Idealität den Mechanismus, den Chemismus und die äußerliche Zweckmäßigkeit ſchon als mitwirkende Factoren unterwirft.

Kann man beweiſen, daß das Allgemeine im Beſondern, das Beſondere im Einzelnen ſeinen Zweck hat, daß alle Momente des Begriffs ſich gegenſeitig als Zweck und Mittel hervorbringen, daß die Wirklichkeit des Einzelnen ohne Vermittelung der dem Begriff dienenden causa efficiens unmöglich iſt, ſo hat man damit auch bewieſen, daß der Begriff des Zweckes dem des Allgemeinen noch als der abſtractere vorangehen muß. Der Begriff verarbeitet in ſeinem Element alle Kategorien des Seins, indem er jedes ſeiner Momente qualitativ, quantitativ, modal nach allen Wendungen der Wirklichkeit, Möglichkeit und

Nothwendigkeit entwickelt. Das apodiktiſche Urtheil vergleicht den Zuſtand der Realität in ihrem Verhältniß zum Begriff. Es liegt ihm, wie Hegel ſagt, ein Sollen zu Grunde, inwiefern die Beſchaffenheit des Realen dem Begriffe entſpricht. Der disjunctive Schluß beſtimmt die Nothwendigkeit als eine durch die totale Vermittelung aller Glieder des Begriffs ſchlechthin wirkliche, indem er denſelben als Selbſtzweck erweiſt.

Endlich vergeſſe man nicht, daß Hegel die Kategorie des Zweckes nicht innerhalb ihrer ſelbſt zum Schluß geführt hat. Dies iſt ein logiſcher Fehler. Jede Kategorie hat ſich in ſich ſelbſt zu vollenden und damit den Uebergang zur nächſtfolgenden zu vermitteln. So verfährt Hegel ſelbſt überall. Nur bei dem Zweckbegriff macht er eine Ausnahme, indem er unter der Teleologie des objectiven Begriffs erſt die äußere, unter der Idee ſodann die innere Zweckmäßigkeit darſtellt. Warum? Weil er die Idee als Selbſtzweck definirt. Das iſt ſie, aber das iſt auch ſchon der Begriff. Ich handle in der Teleologie nicht nur den äußern, ſondern auch den inneren Zweck ab, der in ſich ſelbſt unendlich iſt. Der Begriff der Endlichkeit und Unendlichkeit gehört, auch bei Hegel, dem Begriff des Seins an. Unendlichkeit iſt alſo eine Kategorie, die dem Zweck als dem Seinſollen zukommt. Soll aber die Unendlichkeit genauer beſtimmt werden, ſo iſt ſie die concrete Allgemeinheit, die ſich ſelbſt als Beſonderes und Einzelnes realiſirt. Der Begriff iſt als exitus ex se auch reditus in se. Er iſt wahrhaft unendlich. Und ſo erkennt der aufmerkſame Leſer, daß ich, weit gefehlt, die Objectivität des Begriffs zu zerſtören, ſie vielmehr als ſeine von ihm untrennbare Verwirklichung anſehe. Iſt dies Irrthum oder iſt es Conſequenz?

Die unbewußte Zweckthätigkeit.

Michelet iſt empört über folgenden Paſſus, der bei mir I, 331 vorkommt. „Nur ein Individuum kann einen Zweck haben. Findet es ein ſolches Verhältniß in der bewußtloſen Realität vor, ſo wird das Denken, mag es ihm lieb oder leid ſein, da-

durch zur Annahme einer vorſchauenden Intelligenz gezwungen, welche die Möglichkeit eines ſolchen Zuſammenhanges begründet hat.“ Voller Verachtung gegen ein ſolches Raiſonnement fügt Michelet hinzu: „Da haben wir den alten teleologiſchen Beweis vom Daſein Gottes, den Kant widerlegte, durch einen ſeiner Nachfolger wieder zu Ehren gebracht. Um wie viel gediegener und beſonnener ſpricht Ariſtoteles, wenn er ſagt: im Auge, in den Beinen der Spinne, in den Wurzeln des Baumes ſteckt dieſe Vernunft, zu ihrem Zweck zu gelangen, d. h. ſich zu erhalten.“ Und nun geht es fort mit Vorwürfen, warum ich hier nicht ſogleich mit einem wahrhaft Abſoluten, mit ſeinem Wo und Wie herausrücke. „Aber, heißt es ſpöttiſch, hier ſchweigt dieſer theiſtiſche Rationalismus, der ja über das unergründliche X nicht hinauskann.“

Was nun zuvörderſt Michelet's Verſicherung betrifft, daß Kant den teleologiſchen Beweis für das Daſein Gottes widerlegt habe, ſo iſt ſie nicht ganz genau. Kant hat dieſen Beweis dreimal behandelt: 1) völlig zuſtimmend 1763 in ſeiner Schrift über die einzig mögliche Demonſtration des Daſeins Gottes; 2) polemiſch 1781 in der Kritik der reinen Vernunft; 3) relativ zuſtimmend 1790 in der Kritik der Urtheilskraft, wo er zugeſteht, daß man von ihm auf einen Weltbaumeiſter, einen höchſt intelligenten Architekten des Kosmos, wenn auch nicht auf einen ſchlechthin, nämlich auch moraliſch vollkommenen Gott ſchließen könne.

Sodann, wenn Kant in der That dieſen Beweis widerlegt zu haben gemeint hätte, ſo hat Hegel in ſeinen Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes ihn ſehr weitläufig wiederhergeſtellt. Michelet hätte deshalb ihm und nicht mir zuſchreiben ſollen, ihn wieder zu Ehren gebracht zu haben.

Ferner iſt die von mir gemachte Unterſcheidung zwiſchen der bewußten und unbewußten Zweckthätigkeit ſo wie die Zurückführung der letzteren auf die erſtere durchaus nothwendig. Eine bewußte Zweckthätigkeit zuzugeben, macht keine Schwierigkeit. Die unbewußte Zweckthätigkeit dagegen zeigt uns eine Zweck-

mäßigkeit, die ihr actu immanennt iſt. Bei einer von Menſchen gemachten Maſchine iſt dies auch leicht zu begreifen. Der Zweck iſt in ihren Mechanismus gelegt. Aber wie iſt es mit der Natur? Wie iſt es mit ihrer nicht blos inneren, ſondern auch äußeren Zweckmäßigkeit? Als Thatſache kann man bei ihr ſtehen bleiben. Die Spinne webt ihr Netz, weil ſie den Trieb dazu hat. Sie kann nicht anders, als zweckmäßig wirken. Der Lachs ſtreicht vom Meer die Flüſſe hinauf, an ihren Ufern zu laichen, ohne ein Bewußtſein von der Zweckmäßigkeit ſeines Thuns zu haben. Der Hamſter frißt ſeine Backentaſchen voll und entleert ſie in ſeinen unterirdiſchen Kammern, ohne eine Vorſtellung von den Jahreszeiten zu haben. Die Richtung des Windes durchläuft periodiſch die ganze Drehung von Weſten aus und befördert dadurch völlig bewußtlos den zweckmäßigen Austauſch der Luftſchichten, das Entſtehen der feuchten Niederſchläge, die Vegetation u. ſ. w. Das Eiſen findet ſich, ſehr zweckmäßig für die Cultur des Menſchen, in ungleich größeren Maſſen, als die weniger dafür brauchbaren andern Metalle u. ſ. w. Die Thatſache ſolcher Zweckmäßigkeit iſt alſo ein Gegenſtand der Erfahrung. Da wir nun aber in der Thatſache ſelber kein zweckſetzendes Bewußtſein antreffen, ſo bleibt uns doch wohl nichts übrig, als daſſelbe außerhalb in einer ſelbſtbewußten Intelligenz zu ſuchen, die jene Verhältniſſe ſo geordnet hat. Ich ſehe in dieſem Schluß weder eine Flachheit noch eine Unbeſonnenheit. Im Gegentheil erſcheint es meinem Standpunct natürlich ſehr beſchränkt und unbeſonnen, eine ſolche vorſchauende Intelligenz nicht annehmen zu wollen. Mir iſt es unbegreiflich, wie die ſtupide, undenkende, unwollende Materie als ſolche zu einer ſo großen Zweckmäßigkeit habe gelangen können, als wir in der Natur und in dem Verhältniß derſelben zur Geſchichte wahrnehmen. Freilich erſcheint uns die Zweckmäßigkeit thatſächlich als eine der Natur actu immanente. Der rohe Empiriker, der Materialiſt, der Naturvergötterer mag ſich dabei beruhigen, daß es ſo iſt, wie er es findet. Er erkennt die in der Natur gegebene Vernunft. Der Philoſoph aber wird ſich über die Erſcheinung erheben und fragen müſſen, wie die

Vernunft zur Immanenz in der Natur gelangen kann? Daß atomiſtiſche Subſtanzen, daß der Zufall ihrer Attraction und Repulſion, daß alſo das undenkende Sein die Ordnung des Univerſums, die conſtanten Typen der Organismen, die ſymmetriſche Conformität getrennter Geſchlechter, die maaßvolle Ausgleichung der Perturbationen und Oscillationen u. ſ. w. ſolle hervorzubringen vermögen, iſt mir ein Räthſel. Die Subſtanz, welcher Michelet alles dieſes zuzuſchreiben pflegt, erklärt mir gar nichts, weil ſie nicht ſelber Intelligenz iſt. Die Subſtanz, d. h. doch am Ende die Natur, ſoll im Menſchen Subject, ſich denkende Subſtanz werden. Aber eben der denkende Menſch weiß, daß er nicht Urſache des Univerſums, nicht Urſache ſeiner ſelbſt iſt und geht, als denkender, über alle Endlichkeit der Erſcheinung hinaus. Wenn Auguſtinus ſagt, daß unſer Herz unruhig ſei, bis es in Gott ruhe, ſo ſage ich: mens nostra inquieta est, donec requiescat, Domine, in Te.

Ich ſehe nicht, was es für mich nicht blos als Menſchen, ſondern auch als Philoſophen Entwürdigendes haben ſoll, teleologiſch auf das Daſein eines Gottes zu ſchließen, der die ſelbſtbewußte Urſache der Wunder iſt, in deren Mitte wir mit freudigem Staunen leben. Ich ſehe auch nicht, weshalb Ariſtoteles von Michelet hier ſo herangezogen wird, als ob demſelben ein ſolcher Beweis als eine philoſophiſche Barbarei hätte erſcheinen müſſen. Allerdings lehrt Ariſtoteles die Entelechie als immanente Zweckthätigkeit. Allein verträgt ſich denn dieſelbe nicht mit ſeiner Lehre vom νοῦς als der unbewegt bewegenden Urſache von Allem, welche das Denken des Denkens iſt, wie er ſich ausdrückt? Die letzten Bücher der Metaphyſik des Ariſtoteles enthalten ausdrücklich eine Theologie, nicht blos die Lehre von dem Abſtractum einer ſubjectloſen Vernunft. Michelet glaubt mich in Verlegenheit zu ſetzen, wenn er höhniſch mich auffordert, doch das Wo und Wie meines unergründlichen Abſoluten zu offenbaren. Er bezüchtigt mich eines Schweigens aus Unwiſſenheit. Ich weiß nicht, wie ich zu dieſem Tadel komme, da ich freilich nicht in einer der logiſchen Wiſſenſchaft gewidmeten Schrift, aber

doch anderwärts auch expressis verbis mich hierüber offen genug ausgesprochen habe. Gott ist allerdings für mich unergründlich, sofern ich immer neuen Grund, ihn zu bewundern, finden werde. Er ist unerschöpflich für mein Erkennen, aber keineswegs unerkennbar. Ich weiß, an wen ich glaube.

Eine von keinem absoluten Geist gedachte und gewollte und doch überall wirksame Vernunft kommt mir wie Schillers Mädchen aus der Fremde vor und man könnte von ihr sagen:

Sie war von keinem Gott geboren,
Man wußte nicht, woher sie kam,
Und schnell war ihre Spur verloren,
Wenn die Erscheinung Abschied nahm.

Begriff und Idee.

Aus der bisherigen Untersuchung ergibt sich, daß Hegel vom Begriff der Wechselwirkung zu dem Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen übergeht, während ich von der Wechselwirkung zu dem Begriff des Zweckes als der ideellen Ursache übergehe, die, als subjective, sich von ihrer Verwirklichung unterscheidet. Kant in der Kritik der Urtheilskraft §. 81: „Die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt Zweck.“ Der Zweck ist Selbstursache.

Es ergibt sich, daß Hegel vom Begriff des Schlusses zum Begriff der äußerlichen Vermittelung des realen Zusammenhanges der Objecte übergeht, indem er den mechanischen, chemischen und äußerlich teleologischen Proceß als die Formen des objectiven Begriffs aufstellt. Ich behaupte dagegen, daß diese Formen als die der objectiven und subjectiven Causalität, als die causa efficiens und finalis, schon im Begriff enthalten sind, weil das Einzelne in seiner Aeußerlichkeit ohne das Moment des Mechanismus, Chemismus und der Zweckthätigkeit gar nicht zur Existenz gelangen könnte. Daß es alsdann, in seiner Aeußer-

lichkeit, auch weiterhin allen dieſen Proceſſen zugänglich bleibt, iſt einfache Conſequenz derſelben. Das Einzelne iſt das wirkliche Subject im objectiven Sinn.

Als ſolches kann es nach allen Kategorien des Seins ſich verhalten und die mannigfachſten Vermittlungen durchlaufen; dieſe Verhältniſſe und Vermittlungen nennen wir Urtheile und Schlüſſe; ſofern wir es ſind, welche ſie denken, ſind ſie Producte unſerer Intelligenz; ſofern ſie aber Beſtimmungen des Einzelnen ſind, gehören ſie der Wirklichkeit an. Die Formen des Begriffs, Urtheils und Schluſſes ſind daher die Formen der objectiven Wirklichkeit, und Profeſſor Michelet ſelber hat die Geſchichte der Menſchheit nicht, wie er lehrt, nach der Objectivität des Begriffs, ſondern nach dem logiſchen Schluß dargeſtellt; ſiehe Michelet's Geſchichte der Menſchheit ſeit 1775, Berlin, 1760, wo Th. I. die geſammte Geſchichte der franzöſiſchen Revolution und Thl. II., 397, die geſammte Geſchichte der Menſchheit auf Syllogismen zurückgebracht iſt. Wenn Hegel alſo aus dem Begriff des disjunctiven Schluſſes den Begriff des Objects deducirt, ſo iſt das ein Irrthum, denn dieſer Begriff iſt ſchon vollſtändig mit dem Begriff des Einzelnen erreicht. Das Einzelne iſt Totalität. Die Bedeutung des disjunctiven Schluſſes liegt nicht darin, dieſe Totalität zu ſetzen, ſondern darin, die Nothwendigkeit eines jeden Momentes derſelben zu vermitteln.

Daher halte ich ihn für den Uebergang zum Begriff der Idee als der apodiktiſchen Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Hegel macht dieſen Uebergang durch die Wendung, daß er in der Teleologie nur den endlichen Zweck darſtellt, der jeden erreichten Zweck wieder zum Mittel herabſetzt und ſo in den endloſen Progreß fällt. Dieſe Endloſigkeit hebt er im Begriff der Idee als des Selbſtzwecks auf, der in ſich unendlich iſt. Der Ausdruck Selbſtzweck ohne nähere Beſtimmung iſt jedoch, wie ich in meiner Logik einmal bemerkt habe, noch nicht genügend, das Weſen der Idee zu charakteriſiren, denn ſich ſelbſt Zweck iſt auch der Egoismus. Doch ſelbſt das wirklich Unendliche iſt als ſich ſelbſt Zweck zugleich noch als ein Exiſtirendes

fähig, nach Außen hin als Mittel behandelt zu werden. Erſt, wenn man die weiteren Definitionen der Idee herananzieht, daß ſie die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Subjects und Objects, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, der Freiheit und der Nothwendigkeit, erſt dann empfängt der Ausdruck Selbſtzweck ſeinen wahrhaften Inhalt als Idee. Die alte Metaphyſik bediente ſich auch des Ausdrucks Endzweck, um anzudeuten, daß die Vielheit der Zwecke in eine letzte Einheit zuſammengefaßt würde, durch welche ihnen ſelber erſt die Berechtigung ihrer Exiſtenz gegeben wird. Der Progreß in's Endloſe iſt nun ſchon durch den disjunctiven Schluß aufgehoben, der die Einheit des Begriffs auch als Totalität ſetzt. Das Allgemeine, das ſich ſelbſt zum Unterſchied des Beſondern beſtimmt, verliert ſich mit ſeiner Entwicklung nicht mehr in's Grenzenloſe, ſondern ſchließt ſich als organiſche Gliederung in ſich ab. Da nun der Begriff, nach Hegel ſelber, die Wirklichkeit als Moment in ſich enthält, ſo hat er hiermit die adäquate Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Realität erlangt. Als ein Schluß von Schlüſſen, als freie Selbſtvermittelung, als analytiſches Freilaſſen ſeiner Momente, ohne ſie aus der ſynthetiſchen Continuität herausfallen zu laſſen, iſt er Idee.

Hegel macht zwiſchen dem ſubjectiven und objectiven Begriff oft den Unterſchied der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit geltend. Er nennt den ſubjectiven Begriff die Seele, die ſich in die Aeußerlichkeit verſenke und ihre Realität mit ihrer einfachen Idealität durchdringe. Nun ſind aber Inneres und Aeußeres Kategorien, die er ſelber ſchon im Begriff des Weſens als eine Reflexionsbeſtimmung abhandelt und im Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern und Aeußern ſich aufheben läßt. Dieſe Entgegenſetzung iſt alſo auf dem Standpunct des Begriffs ſchon überwunden. Durch ihn enthält das Einzelne das Beſondere, das Beſondere das Allgemeine als ſein Inneres, das jedoch eben ſo ſehr ein Aeußeres iſt. Man vergegenwärtige ſich doch nur irgend einen concreten Fall, um inne zu werden, daß ich hier nur die ſtricteſte Conſequenz

der Hegelſchen Logik ziehe. Man denke ſich ein Einzelnes, dieſen Kryſtall, dieſe Pflanze, dies Thier, dieſen Staat, dies Kunſtwerk u. ſ. w., ſo iſt es als Begriff zugleich Realität, als Inneres ein Aeußeres, denn ſonſt könnte es nicht ein Einzelnes, ein Dieſes ſein. Der Begriff erfüllt es durch und durch. Ohne ihn würde es nicht dies Einzelne ſein. Kann dies aber ohne jene Vermittelungen, die Hegel den objectiven Begriff nennt, zu Stande kommen? Das Ideelle des Begriffs, wovon Hegel immer redet, fällt nur in ſeine Allgemeinheit und Beſonderheit. In der Einzelheit iſt das Ideelle, wie das Ich im perſönlichen Menſchen, reeller Weiſe gegenwärtig.

Nun iſt in der Hegelſchen Schule der Unterſchied von Begriff und Idee verloren gegangen. Laſſalle ſagt geradezu, daß die Idee nur ein „Unterreich des Begriffs" ſei. Die Schule ſpricht nur vom Begriff, weil er in der allgemeinen Trichotonie der logiſchen Idee das dritte Glied ausmacht. Hegel ſelber unterſcheidet noch die Idee vom Begriff und ſogar mit Emphaſe. Er ſetzt den Unterſchied darin, daß der Begriff als ſubjectiver erſt formell iſt, während die Idee die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität ausmacht. Auf den Begriff dieſer Einheit kommt es an. Innerhalb des logiſchen Begriffs iſt das Allgemeine mit dem Einzelnen auch ſchon in Einheit und inſofern wäre kein Unterſchied. Er liegt aber darin, daß die Idee ein ſolcher Begriff iſt, der, als ein abſoluter, ſchlechthin nothwendiger, auch die Nothwendigkeit ſeiner Realität a priori in ſich ſchließt. Daher ſagt Hegel, daß der Begriff erſt formell ſei, denn er kann auch die Unidee zum Inhalt haben. Ihre Exiſtenz unterſcheidet ſich auch nach den Momenten des Begriffs, weil ſie die negative Verkehrung der poſitiven Beſtimmungen der Idee iſt. Das Gute z. B. ſoll ſchlechthin ſein. Es iſt Idee. Sein Begriff enthält die Nothwendigkeit ſeiner Realität. Von dem Böſen läßt ſich dies nicht behaupten. Im Gegentheil iſt es das Nichtſeinſollende. Aber der Begriff des Böſen generaliſirt, ſpecialiſirt, individualiſirt ſich formell eben ſo wohl, als der Begriff des Guten. Die bloße Einheit des Begriffs und ſeiner

Realität in abstracto, wie ſie ſchon bei dem Zweckbegriff vorkommt, reicht für den Begriff der Idee noch nicht aus. Wenn ein Böſewicht den Vorſatz eines Verbrechens faßt und daſſelbe glücklich ausführt, ſo ſtimmt die von ihm geſetzte Realität mit der Vorſtellung, die er ſich zuvor davon machte, überein. Wäre dieſe Identität die von der Idee geforderte? Im Gegentheil. Die Idee fordert, daß ihre Realität eine ſchlechthin nothwendige iſt, aber das Verbrechen iſt ein ganz zufälliger, willkührlicher Zweck und das Gelingen ſeiner Ausführung ein eben ſo zufälliges. Weder Begriff noch Realität ſind hier nothwendig. Die Idee verhält ſich gegen ſie negativ. Im Bewußtſein des Verbrechers reagirt ſie als der Schmerz des böſen Gewiſſens und von Außen her als das Streben der Geſellſchaft, den Verbrecher zu entdecken und zu beſtrafen. Der Begriff der Idee iſt daher nicht blos formell, ſondern er iſt auch durch die Nothwendigkeit ſeines Inhalts über alle Relativität ewig hinausgehoben. Das Gute, das Jemand will, verliert an ſeiner Würde, an ſeiner eigenen Wirklichkeit, auf die es vor Allem ankommt, dadurch nichts, daß ſeine Ausführung gehindert wird oder mißlingt. Schon als Wille, ſchon als Geſinnung, hat es die ihm adäquate Realität, die es in ſeiner auch äußerlichen, ſinnfälligen Realiſirung nur fortſetzt.

Ich habe mich daher bemüht, den Begriff der Idee wiederum in ſeiner Dignität zu entwickeln und einen ganz beſondern Fleiß darauf verwendet die Möglichkeit und Beſchaffenheit auch der Unidee nachzuweiſen. Gewiß iſt auch dieſer Theil meiner Arbeit ſehr unvollkommen. Da ich aber die philoſophiſche Literatur doch mindeſtens in allen ihren weſentlichen Producten kenne, ſo darf ich wohl fragen, wo exiſtirt bis jetzt eine vollkommnere Darlegung?

Der Begriff des Lebens, des endlichen Erkennens und des Guten gehört nicht in die Logik.

Nach Hegel's eigener Definition iſt die Logik die Wiſſenſchaft von der Idee im abſtracten Elemente des Denkens. Sie ſoll das Syſtem der reinen d. h. von Natur und Geiſt noch abſtrahirenden Vernunft ſein, deren Kategorien eben deshalb gleichmäßig auf den Begriff der Natur und des Geiſtes angewendet werden können, weil ſie ihnen an ſich immanent ſind. Nun ſtellt Hegel aber folgende Eintheilung der logiſchen Idee auf:

1) die unmittelbare oder das Leben;
2) die mittelbare oder das Erkennen;
3) die abſolute oder die abſolute Methode.

D. h. er zieht in die Logik unter abſtracten Formulirungen den Begriff der organiſchen Natur, des endlichen Geiſtes und des abſoluten Geiſtes herein, wie dies auch aus den Ausdrücken erhellt, deren er ſich bedient, indem er von der abſoluten Idee als derjenigen ſpricht, die ſich ihrer als aller Wahrheit bewußt ſei. Die ſich wiſſende Idee iſt aber nur der Geiſt. Und die ſich als alle Wahrheit wiſſende Idee iſt nur Gott, der abſolute Geiſt. Da die logiſche Idee erſt den abſtracten Begriff der Idee enthält, ſo kann ſie noch nicht alle Wahrheit enthalten. Dies kann erſt diejenige Idee, welche den Begriff der Vernunft, die Natur und die Geſchichte concreter Weiſe als ſchlechthin übergreifendes, abſolut productives Subject in ſich enthält. Man kann die Vollkommenheit der logiſchen Wiſſenſchaft nicht darin ſetzen, daß in ihr die ſpecifiſchen Grundbegriffe der Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes vorkommen. Nur diejenigen Begriffe gehören in ſie als fundamentale, welche die abſolute Form alles Seins betreffen, nicht aber die Begriffe, zu denen außer dem Abſtractum des reinen Denkens noch ein anderer Inhalt nothwendig iſt. Solche Begriffe ſind aber das Leben, das Wahre als ſubjective Gewißheit des Erkennens, das Gute als Aufgabe des endlichen Willens. Dies Alles ſind keine ſchlechthin logiſchen Begriffe.

Wenn die logiſche Idee an ihrem Schluß den Uebergang zu andern nothwendigen Geſtalten der Idee macht, ſo hebt ſie damit zugleich ſich ſelber zu einem andern Inhalt auf, während Hegel ſie nicht nur zur ideellen Baſis der Natur und des Geiſtes machen, ſondern dieſe Begriffe auch nach ihrer poſitiven Eigenthümlichkeit in ſie ſchließen will.

In der alten Metaphyſik wurde über die Ontologie hinaus zur Kosmologie, Pneumatologie und Theologie fortgegangen. Die ontologiſchen Kategorien wurden auf die Vorſtellungen von der Welt, der Seele und Gott angewendet. Kant ſtürzte dieſe Manier. Lange wurde ſie verlaſſen, bis, ſeit dem Erſcheinen der Hegelſchen Logik, doch wieder Verſuche zu einer wenn gleich veränderten Erneuung derſelben gemacht wurden. Fiſcher, Braniß, Fichte, Weiße u. A. fallen in dieſe Richtung. Ich habe ſie immer bekämpft, weil ich ſie für eine Täuſchung halte. Die begrifflichen Abbreviaturen anderer Wiſſenſchaften ſind keine abſtract logiſche Begriffe. Nimmt man ſie in die Logik herein, ſo zeigt ſich ſogleich das Inconveniente, daß die Begrenzung, *wie weit* in der Darſtellung des Begriffe gegangen werden ſoll, eine unmögliche, daher der Willkür preisgegebene iſt. Wie weit darf man, wie weit muß man, wie weit kann man gehen, den Begriff des Lebens, des Erkennens, des Guten, als einen noch logiſchen darzuſtellen? Was ſoll man den Sonderwiſſenſchaften, welche dieſe Begriffe behandeln, übrig laſſen? Jeder andere Begriff der Logik ſoll vollſtändig, wo möglich erſchöpfend behandelt werden, nur bei dieſen Begriffen weiß man nicht, wo man aufhören ſoll. Unter der Firma, daß ſie hier *nur principiell* entwickelt werden dürften, behandelt man ſie oberflächlich.

Der innere Grund zur Ausſchließung dieſer Begriffe beſteht darin, daß mit ihnen aus der Qualität des Logiſchen herausgegangen wird. Es iſt unſchwer einzuſehen, daß Hegel die Logik auch dem Umfange nach in der Art zur abſoluten Wiſſenſchaft hat erheben wollen, in ihr alle weſentlichen Begriffe überhaupt zu verſammeln. Wie er daher mit dem Begriff des Mechanismus und Chemismus die *unorganiſche* Natur aufnahm,

ſo mit dem Begriff des Lebens die organiſche; mit dem der theoretiſchen und praktiſchen Idee den endlichen und mit dem der abſoluten Idee den abſoluten Geiſt. Da nun aber alle dieſe Begriffe doch nicht in ihrer Eigentlichkeit, ſondern als logiſche geſetzt werden ſollten, ſo mußten ſich daraus ſehr natürlich Incongruenzen und Gewaltſamkeiten ergeben. Erdmann in ſeiner ſchon angezogenen Kritik der Hegelſchen Logik in ſeiner Geſchichte der neueren Philoſophie V, 768, tadelt Hegel's Ideenlehre, daß ſich Vieles in ſie eingeſchlichen habe, was theils der Naturphiloſophie, theils der Wiſſenſchaft des Geiſtes überlaſſen bleiben müſſe. Er tadelt auch, daß vom Erkennen des Wahren und Wollen des Guten die Rede ſei, lobt plötzlich aber Hegel doch, daß er das Wahre und Gute aufgenommen habe. Man müſſe nur beim Wahren das Erkennen und beim Guten das Wollen weglaſſen, wie die alte Metaphyſik geſagt habe: omne ens est verum et bonum. Dann bleibt freilich nur ein Abſtractum übrig, das auf den Begriff des vernünftigen Zweckes hinausläuft. In dieſem abſtracten Sinn iſt eigentlich die ganze Logik Wiſſenſchaft des Wahren und Guten.

Das Leben innerhalb der Logik ſoll, wie Hegel verſichert, nur ein logiſches Leben ſein und nun ſetzt er den Begriff des lebendigen Individuums, des Lebensproceſſes und der Gattung auseinander. Es iſt dies eine compendiöſe Beſchreibung des animaliſchen Lebens, denn für das Leben der Pflanze ſind viele Beſtimmungen, wie Senſibilität, Irritabilität, Schmerzempfindung u. ſ. w., die er durchnimmt, ſchon zu weit gehend. Hegel's Beſchreibung iſt inſofern ſeinem Zweck nicht entſprechend und mußte allgemeiner gehalten ſein. Aber was hat Hegel nun in ſeiner Naturphiloſophie vom Begriff des Lebens Anderes ſagen können? Es iſt nur das größere Detail in der Beſchreibung der Nerven, Muskeln u. ſ. f., das einen quantitativen Unterſchied hervorbringt. Nun ſoll dieſer Begriff als ein logiſcher auch auf den Geiſt Anwendung finden. Und in der That, reden wir nicht vom Leben eines Volks, einer Geſellſchaft, einer Kunſt, von krankhaften Richtungen der Literatur, von der Blüth-

eines Staats, vom Absterben eines Interesses u. s. w.? Hat Hegel also nicht recht, wenn er das Leben in der Logik nicht vergißt? Freilich sprechen wir in dieser Weise vom Geist, allein nicht kyriologisch, sondern, wie auch mit andern Naturkategorien, metaphorisch und analogisch. Macht man Ernst mit der Kategorie des Lebens für den Geist, so fällt man wieder in den Schellingianismus oder auch in den Baaderianismus. Michelet will gegen mich die Richtigkeit des Hegelschen Begriffs des Lebens für den Geist damit beweisen, daß das Leben des Staats 1) in der Verfassung sein System der Gestaltung; 2) im Unterricht und im Völkerverkehr seinen Assimilationsproceß; 3) im Verhältniß zur Weltgeschichte seinen Gattungsproceß habe. Dies halte ich nun für eine bloße Analogie, die, sobald man nur etwas in's Besondere geht, nirgends Stich hält. Daß man die Regierung mit dem Gehirn, den Fürsten mit dem Herzen, die Krieger mit den Füßen und Armen, die arbeitenden Classen mit dem Magen des Staates verglichen hat, ist eine bekannte Sache, allein Niemand hat solche Vergleiche, mit denen man sich dem Indischen Mythus vom Ursprung der Kasten aus Brahma's Leibe stark annähert, für Philosophie gehalten. Unsere modernen Staatsphysiologen haben zwar die Analogie des Staats mit dem vegetabilischen oder animalischen Organismus oft bis zu einer gefährlichen Höhe getrieben, wie es noch Bluntschli in seinen psychologischen Studien über Staat und Kirche 1844 begegnete, allein keiner hat bei ihnen stehen bleiben können, sondern hat mehr oder weniger auch zu logischen Kategorien übergehen müssen.

Auf das Leben folgt das Erkennen als theoretisches und praktisches. Daß Hegel auch die praktische Idee unter das Erkennen subsumirt, ist gezwungen. Dächte man sich diese Kategorien als schlechthin universelle, so müßten sie auch das Naturleben umfassen. Die Thiere haben schon ein theoretisches und praktisches Verhalten zu den Dingen. Dies hat Hegel aber dem Assimilationsproceß eingeordnet und setzt nun hier, in engerer Fassung der Begriffe, den Unterschied des Geistes von der

Seele auseinander. Nur der Geiſt erkennt, weil er die auf das Erfaſſen des Wahren gerichtete Seele iſt, eine Tendenz, welche der natürlichen Seele fremd bleibt. Das Erkennen unterſcheidet Hegel noch wieder als theoretiſches und praktiſches, als die Idee des Wahren und Guten. Hiergegen ſcheint mir zu erinnern, daß, wenn die Idee des Lebens zwar der Natur, nicht aber dem Geiſt angehört, umgekehrt die Idee des Wahren und Guten nur dem Geiſt, nicht auch der Natur zukommt. Die Natur kennt weder Wahrheit noch Güte, weil ſie weder Bewußtſein noch Willen beſitzt. Nach dem von Hegel, Michelet und Laſſale nicht weniger als von mir, anerkannten Kanon der Beſtimmungen der logiſchen Idee, zwar ſowohl für die Natur als für den Geiſt zu gelten, aber weder nur der Natur noch nur dem Geiſt eigenthümlich anzugehören, muß alſo das Wahre wie das Gute aus der Idee als logiſcher herausfallen. Michelet hält mir vor, mit Hegel die Logik die Wiſſenſchaft des Begriffs der Wahrheit genannt zu haben. Dies iſt wahr, allein ich habe es in dem Sinn gethan, daß der Begriff der reinen Vernunft die formale Grundlage aller concreten Exiſtenz, nach Hegels Ausdruck, die „hüllenloſe" Wahrheit iſt, nicht aber im Sinn eines Gegenſatzes der Gewißheit des geiſtigen Subjectes zu einer ihm vorausgeſetzten objectiven Welt. So kommt der Begriff des Wahren hier bei Hegel vor und ſo gehört er in die Pſychologie.

Michelet will nun zur Idee des Wahren und Guten auch die Idee des Schönen in die Logik aufnehmen und tadelt Hegel, dies nicht gethan zu haben. Nach deſſen Vorgang, Aeſthetik I, 147 ff., wo jedoch eigentlich nur von der Betrachtung des Schönen die Rede iſt, definirt er daſſelbe als die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee. In der Logik ſelber hebt Hegel den Gegenſatz dieſer Ideen in der abſoluten Idee auf. Wenn man aber nicht, wie die Sokratiſchen Griechen, unter dem Schönen auch das Gute, das Nützliche, überhaupt Zweckmäßige verſteht, ſo kann innerhalb der Logik von ihm nicht die Rede ſein, weil das Schöne irgendwie des ſinnlichen Scheines bedarf, ſich alſo die Aeußerlichkeit der Materie vorausſetzt, von der die

Logik noch nichts weiß. Innerhalb dieſer wird der Begriff des Schönen durch die Kategorie des Maaßes, der Erſcheinung, des Begriffes ſelbſt und des Syſtems vorbereitet, um dann weiterhin von der Natur als Naturſchönes und, durch die Vermittelung der Natur, vom Geiſt als Kunſtſchönes hervorgebracht zu werden.

Bei der theoretiſchen Idee unterſcheidet Hegel die analytiſche und ſynthetiſche Methode, die er beide einer ſcharfen Kritik unterwirft. Wie ſchon geſagt, gehört die Darſtellung dieſes Verfahrens der Pſychologie an. Die Logik kann die Analyſe wie die Syntheſe nur als Momente der Selbſtgeſtaltung der Idee überhaupt begreifen. Da nun aber, auch bei Hegel, das analytiſche und ſynthetiſche Verfahren einander entgegengeſetzt ſind, ſo hätte man, auch bei ihm, die Auflöſung dieſes Gegenſatzes in eine höhere Methode erwarten ſollen. Statt deſſen wird von dem Beweiſe des ſynthetiſchen Lehrſatzes zum Begriff des Guten übergegangen. Das Künſtliche dieſer Dialektik ſieht auch Michelet ein. Er will daher die Auflöſung in dem Begriff des Problems erfolgen laſſen, weil das Gute das Problem ſei, welches der Wille zu löſen habe. Aber das Problem iſt der Anfang des analytiſchen Erkennens, das ſich eine Thatſache zur Aufgabe macht, die es analyſirt, um als Reſultat ihren Begriff zu finden. Michelet will jedoch die Formen des analytiſchen und ſynthetiſchen Erkennens ganz univerſell nehmen, wie dies vorzüglich aus einem Beiſpiel hervorgeht, das er gibt, indem er ſagt: Homer ſei die Theſis des Griechiſchen Lebens; die Demokratie der Griechen deſſen Conſtruction und ihre Philoſophie der Beweis. Dieſe Manier, das Logiſche auf die Geſchichte anzuwenden, kommt mir nicht ein Haar beſſer vor, als das Paralleliſiren von Naturkategorien mit geiſtigen und geſchichtlichen Entwicklungen. Es iſt, wenn auch in logiſcher Form, ein Rückfall in die Manier des alten Schellingianismus, der den Witz zum Surrogat der Wiſſenſchaft macht.

Was endlich die abſolute Idee bei Hegel betrifft, ſo iſt klar, daß darin zwei Begriffe in einem dialektiſchen Helldunkel ver-

miſcht ſind, der Begriff der abſoluten Methode und der Begriff des abſoluten Geiſtes. Einmal ſoll der Rhythmus der abſoluten Methode die Macht ſein, die Alles erſchafft und beherrſcht und dann wird wieder von der „ſich wiſſenden" Idee geſprochen, die, ihrer ſelbſt ſicher, ſich frei zu ihrem Andersſein, zur Natur entlaſſe. Aus dieſer Amphibolie iſt der Dualismus innerhalb der Hegelſchen Schule entſprungen. Die eine Richtung derſelben behauptet, daß der abſolute Geiſt als abſolutes Subject die allbefaſſende Perſönlichkeit ſei, von der Hegel ſpreche, die er als den ſubjectiven Grund der Vernunft und als den Schöpfer der Natur anerkenne. Die andere Richtung dagegen ſetzt die Methode ſelber zum abſoluten Princip, das im Menſchen ſich ewig zum wirklichen Subject mache und durch die Philoſophie ſich zur Abſolutheit des Geiſtes erhebe. Michelet ſagt im Gedanken geradezu, daß die Methode als abſolute die abſolute Perſönlichkeit ſei, was mir ſo vorkommt, als wenn Jemand ſagte, daß das Bauen der Baumeiſter oder der Proceß der Richter ſei.

Daß ich unvermögend bin, aus dem Abſtractum einer unperſönlichen Vernunft oder aus der Bewegung verſtandloſer Atome mir die Exiſtenz des Univerſums begreiflich zu machen, habe ich oft genug eingeſtanden. Wie Kant, fühle ich mich gedrungen, zu bekennen, daß das Gewiſſen in mir und der geſtirnte Himmel über mir die Exiſtenz Gottes mir offenbaren. Für Michelet führt umgekehrt die Natur, weil ſie bewußtlos iſt, und die Geſchichte, weil ihr Held der wirkliche Menſch iſt, den Beweis, daß kein Gott exiſtirt. Die immanente Weltdialektik macht ihm ein abſolutes Subject überflüſſig, weil es gar keine Beſchäftigung mehr finden würde. Doch ich komme auf dieſe Frage noch ſpäterhin zurück. Wenn nun, wie ich darzuthun geſucht habe, der Begriff des Lebens als eine Naturkategorie und der Begriff des Erkennens und Wollens als Kategorien des Geiſtes aus der logiſchen Wiſſenſchaft herausfallen müſſen, ſo bleibt bei Hegel offenbar nur der Begriff der Methode übrig. Da ſie die Form iſt, in welcher die Idee ſich entwickelt, ſo iſt ſie ſelber das

Princip derſelben, und, als in der Form der Methode ſich zur Totalität auslegend, Syſtem. Dieſe von Hegel im letzten Abſchnitt der Logik nur angedeuteten Beſtimmungen ſind der wahre logiſche Gehalt der Ideenlehre, die ich Ideologie nenne und damit das Wort in einem abſoluten, nicht in dem ſubjectiven Sinn einer bloßen Vorſtellung nehme, in welchem die pſychologiſirende Philoſophie des erſten Franzöſiſchen Kaiſerreichs den Ausdruck gebrauchte. Wie ich nun behaupte, daß die geſammte Europäiſche Wiſſenſchaft unter der Lehre vom Sein, Weſen und Zweck die Metaphyſik, unter der von Begriff, Urtheil und Schluß die Logik verſtehen würde, ſo zweifle ich auch nicht, daß ſie, wie weit ſonſt die Meinungen auseinander gehen mögen, unter der Lehre von Princip, Methode und Syſtem den allgemeinen Begriff der Idee anerkennen würde. Dieſen Begriff habe ich nun auszuführen geſucht und damit, meiner Meinung nach, die Hegelſche Logik nicht, wie meine Gegner mir Schuld geben, mit naiver Bewußtloſigkeit zerſtört, ſondern ſie mit vollkommenem Bewußtſein über meine Abweichung von Hegel zu einer reineren Conſequenz fortgebildet.

Ich frage nun: iſt der Zuſammenhang der Begriffe Princip, Methode, Syſtem ein natürlicher, nothwendiger?

Mein Gegner Michelet geſteht es ſelber zu.

Ich frage ferner: ob in der Wiſſenſchaft etwas als Princip geſetzt werden kann, das nicht Idee iſt?

Doch gewiß nicht.

Endlich frage ich, ob die Ableitung der Idee als eines unbedingten an und für ſich ſelbſtſtändigen, ſeine adäquate Realität ſelbſt erzeugenden Begriffs aus dem Begriff des disjunctiven Schluſſes eine unlogiſche iſt?

Der disjunctive Schluß enthält den kategoriſchen und hypothetiſchen in ſich und iſt daher die Totalität aller Momente des Begriffs als Totalitäten. Die in ihm geſetzte Wirklichkeit iſt die dem Begriff ſchlechthin entſprechende Objectivität. Da er der Schluß der geſammten Entwicklung nur erſt des Begriffs iſt, ſo könnte es ſcheinen, als müſſe der Begriff ſich nun erſt objectiviren

und ſich ſo allmälig von Stufe zu Stufe zur Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Realität erheben. Dies wäre richtig, wenn nicht das Einzelne ſchon das objective Subject wäre. Hegel ſpricht freilich vom geſammten ſubjectiven Begriff als einer ideellen erſt inneren Einheit, die ſich erſt der Realität einzubilden habe. Allein ich habe den bei ihm obwaltenden Widerſpruch und Irrthum nun ſchon mehrfach bemerklich gemacht. In der Logik III, 32 ſagt er: „Objectivität iſt der aus ſeiner Innerlichkeit hervorgetretene und in's Daſein übergegangene reelle Begriff.“ Aber S. 67 ſagt er: „Die Einzelheit iſt aber nicht nur die Rückkehr des Begriffs in ſich ſelbſt, ſondern unmittelbar ſein Verluſt. Durch die Einzelheit, wie er in ſich iſt, wird er außer ſich und tritt in Wirklichkeit.“ Das Einzelne iſt alſo ſchon die Totalität, die er ſpäter Object nennt. Seine ganze Darſtellung des objectiven Begriffs zeigt nicht die Geneſis des Objects, ſondern ſetzt das Object ſchon voraus, um es andern Objecten entgegenzuſetzen. Daher behaupte ich, daß das, was Hegel im objectiven Begriff ſucht, in der Fortentwicklung des Begriffs zum Urtheil und Schluß ſchon gegeben und daß das Allgemeine das Innere des Beſondern, das Beſondere und durch daſſelbe zugleich das Allgemeine das Innere des Einzelnen iſt. Aber die beſtimmte Erfüllung des Schluſſes wird durch die Idee gegeben, weil ſie der urſprünglich ideell-reelle Begriff iſt. So iſt ſie Princip.

Die Methode der Idee.

Meine Logik entbehrt einer plaſtiſchen Geſtaltung. Sie kommt mir nicht, wie eine ſchön gegoſſene Erzſtatue, ſondern erſt wie das Thonmodell zu einer ſolchen vor, an dem noch die Spuren des bildenden Fingerdrucks ſichtbar ſind. Sie iſt noch zu ſehr mit der Geſchichte unſerer Kämpfe verwickelt. Sie iſt ein Werk des Uebergangs, vielleicht ein enfant perdu. Aus ſolcher Rückſichtnahme auf die Zeit iſt bei mir auch noch die Dar-

ſtellung der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode als Acten des Erkennens gefloſſen, um den Unterſchied der dialektiſchen Methode von der pſychologiſchen klarer zu machen. Bei einer ſtrengeren Durchführung ſollte aber eine ſolche Rückſicht ganz wegfallen und dabei ſtehen geblieben werden, daß die Idee als Princip, indem ſie ſich entwickelt, ihre Einheit ſelbſt analyſirt, um die Unterſchiede, welche die Analyſe ſetzt, wieder in die Syntheſe der Einheit zurückzunehmen. Die an ſich entgegengeſetzten Momente der Analyſe und Syntheſe ſind in der ewigen Geneſis der Idee in ſtetem Uebergang in einander begriffen, was zuerſt Herakleitos verſtanden, den Laſſalle uns jüngſt ſo ſchön in der ganzen Großheit und Vielſeitigkeit ſeiner Weltanſchauung vorgeführt hat. Dieſe an und für ſich ſeiende Weltdialektik ſuchen wir als Philoſophirende in unſern Beſchreibungen nachzubilden.

Daß der Begriff der Methode zwiſchen dem des Princips und dem des Syſtems die vermittelnde Stellung einnehmen müſſe, beſtreitet wohl Niemand. Die Methode enthält den Begriff als ihr Organ, aber ſie ſelber iſt die productive Dialektik der Idee, welche die Einheit der Idee analytiſch auflöſt, indem ſie die Unterſchiede zugleich in ihrer ſynthetiſchen Continuität feſthält und damit Hervorgang aus ſich und Rückgang in ſich zugleich iſt. Die Methode zeigt uns nicht nur den einfachen Fortgang des Allgemeinen zum Beſondern und Einzelnen, ſondern die Entwicklung von Begriffen zu Begriffen, die ſich durch den Schluß vermittelt. Sie manifeſtirt das Werden einer Beſtimmung immer als ein apodiktiſches Urtheil. In meiner eigenen Darſtellung werfen meine Gegner mir Mangel an Methode vor. Es fehle bei mir faſt alle Dialektik und ich huldigte einer deſcriptiven Manier. Hier muß ich zu meiner Entſchuldigung bemerklich machen, daß ich in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft den Begriff der logiſchen Idee in gedrungener Dialektik ohne alle exoteriſche Beziehung und faſt ohne alle Exemplification dargeſtellt hatte. In meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee verhielt ich mich daher mehr erklärend, erläuternd, exem-

vliſicirend. Wenn nun aber meine Beſchreibungen nur immer richtig, deutlich, geſchmackvoll wären, ſo würde ich damit ſchon zufrieden ſein, denn es wäre ein guter Schritt vorwärts, die Hegelſche Logik aus ihrer bisherigen Stagnation zu reißen. Uebrigens gibt es eine Menge Erzeugniſſe der Hegelſchen Schule die, ſcheinbar der Strenge der Dialektik ſich unterwerfen, im Innern jedoch rein dogmatiſch ſind. Sie ſprechen von der Negation der Negation, ſie contraſtiren eine Beſtimmung mit einer andern als Widerſpruch und verſichern, indem ſie eine dritte Beſtimmung aufführen, der Widerſpruch ſei in ihr gelöſt. Ohne das Werden und Entwerden eines Momentes wirklich zu zeigen, rufen ſie aus: da haben wir den Widerſpruch, da haben wir ſeine Auflöſung. Dies Verfahren macht den Eindruck, wie bei Nebelbildern erſt eine Unſicherheit die Umriſſe des erſcheinenden Bildes durchzittert, bis Geſtalt und Farbe plötzlich verblaſſen und das neue Bild in aller Friſche vor uns hinzuckt, weil es, ſchon bereit gehalten, in die Laterne eingeſchoben wird.

Die Objectivität, welche der Zweck erreicht, iſt Realiſirung der ſubjectiven Urſache. Die Objectivität, welche der Begriff erreicht, iſt das Setzen des Allgemeinen und Beſondern im Einzelnen. Die Objectivität, welche die Idee im Syſtem erreicht, iſt die methodiſche Auslegung des Princips nach ſeiner Totalität, nach der Vollſtändigkeit aller Geſtaltungen, deren Möglichkeit in dem Princip liegt. Das Eine Princip, Leben, Güte, Schönheit, continuirt ſich durch alle Begriffe, die ſich aus ihm als ſein nothwendiger Inhalt entwickeln und ſeine ihm adäquate Realität ausmachen. Die Objectivität ſchließt hiervon auch nicht die negativen Geſtaltungen aus, die ſich kraft der Freiheit des Daſeins gegen den Begriff des Princips als Widerſpruch erzeugen können. Nicht ſo aber iſt dies zu verſtehen, als ob die ganze Mannigfaltigkeit der empiriſchen Modificationen aufgezählt werden ſollte, ſondern ſo, daß die logiſche Organiſation des Begriffs dieſe Fülle beherrſcht. Die empiriſche Modification läuft in die ſchlechte Unendlichkeit aus, während die principielle Differenz ſich von Innen her begrenzt. Die Morphologie jedes

Princips geht in eine für uns oft unüberſehliche Mannigfaltigkeit der Abänderung über, allein die generiſchen und ſpeciſiſchen Typen ſind nothwendige und conſtante. Die Idee der Pflanze realiſirt ſich nicht blos in Einer Gattung und deren Arten, ſondern in allen Gattungen und allen Arten. Jedes Moment der Idee der Pflanze, Zelle, Wurzel, Stengel, Blatt, Blüthe, Mark, Baſt u. ſ. f. wird zum Element einer Gattung oder Art. Die Idee des Staats objectivirt ſich nicht nur in Einer Staatsform, ſondern in allen Formen, die aus dem Begriff des Staats hervorgehen. Sie alle zuſammen machen das Syſtem der Idee aus, indem ſie nicht etwa ein bloßes Nebeneinander, ſondern auch eine Integration bilden. Die Idee des Schönen objectivirt ſich nicht nur in den verſchiedenen Arten des Schönen und Manieren des äſthetiſchen Producirens, ſondern auch in den verſchiedenen Gattungen der Künſte und der Mannigfaltigkeit ihrer Arten. Mit andern Worten, die Idee breitet ſich als Syſtem in einer Gliederung ihrer Momente aus, von denen jedes nach Unten hin ein Beſonderes, nach Oben hin ein Allgemeines iſt. Daher das Bedürfniß der ſyſtematiſchen Architektonik, für die immer wachſende Einkreiſung beſondere Namen, wie Reich, Ordnung, Claſſe, Familie u. ſ. w. zu gewinnen. Mit dem Begriff des Syſtems vollendet ſich der Begriff der Idee.

Iſt in meiner Structur der Logik ein Fehler gegen das Grundgeſetz der Dialektik?

Die logiſche Idee, an ſich ſelber ein Syſtem, erreicht im Begriff des Syſtems ihr letztes Reſultat. Syſtem iſt der höchſte logiſche Begriff. Bei Hegel beruht die Structur der Logik auf dem Urtheil: das Sein, als Weſen, iſt Begriff; bei mir auf dem Urtheil: das Sein, als Begriff, iſt Idee; ein Urtheil, das auch in andern Formen ausgedrückt werden kann: z. B. die Subſtanz, als Subject, iſt das Abſolute.

Dies Urtheil kann dem Grundgeſetz der Dialektik nicht zu entſprechen ſcheinen, von der abſtracten Identität des Verſtandes durch die Entgegenſetzung der Reflexion zur concreten Einheit der Vernunft fortzugehen. Alle Entwicklung fängt mit Beſtimmungen an, die in einander übergehen; ſchreitet zu ſolchen fort, die ſich gegenſeitig hervorbringen und endet mit ſolchen, die aus der Entgegenſetzung zur Harmonie mit ſich zurückkehren. Weil dies Geſetz univerſell iſt, ſo iſt kein Inhalt, welcher es ſei, davon ausgenommen. Im Großen wie im Kleinen durchdringt es die Wiſſenſchaft. Es muß alſo auch in der Structur der geſammten Logik ſich bewähren. Hier ſcheint nun Hegel's Structur die richtigere zu ſein, weil ſie den Begriff des *Weſens* zur Mitte macht, in welchem alle Reflexionsbeſtimmungen vorkommen. Indeſſen erledigt dieſer Einwurf ſich dadurch, daß auch bei mir das Weſen innerhalb der Metaphyſik *dieſelbe Stellung* behält. Die Abweichung fängt erſt da an, wo bei mir ſtatt des Begriffs, in dem bei Hegel das Weſen ſich aufhebt, der Zweck geſetzt iſt. Das Sein innerhalb ſeiner ſelbſt iſt als Weſen Zweck, d. h. es iſt, als Wirklichkeit, ſich ſelbſt beſtimmend.

Aber die Wahrheit der Selbſtbeſtimmung der Urſache iſt der Begriff als logiſcher. Durch den Zweckbegriff wird bei mir in der Metaphyſik dem Geſetz der Dialektik genügt, denn mit Zweck kehrt das Sein als Urſache in ſich zurück. Der tiefere Grund dieſer Möglichkeit liegt aber in dem Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, die ſich gegenſeitig als Zweck und Mittel verhalten. Die *Wiſſenſchaft des Begriffs ſelber* oder die *Logik* iſt daher die Mitte der geſammten Wiſſenſchaft der logiſchen Idee und die *Mitte dieſer Mitte*, wie alle tieferen Logiker anerkannt haben, iſt wieder das *Urtheil*. Die ganze Logik dreht ſich um die Vermittelung der Extreme des Begriffs, daß *das Allgemeine ein Einzelnes* und umgekehrt *das Einzelne ein Allgemeines* iſt. Der Begriff iſt nicht blos ſubjectiv, wie die Zweckurſache, die ſich objectiv zu ihrem *Product* beſtimmt, ſondern er iſt das *Subject*, das ſich ſelbſt zu ſeinem Unterſchiede, zu ſeinem *Prädicat* be-

ſtimmt, denn ein Prädicat, welches ein Subject nicht durch ſich ſelbſt hat, können wir unſerſeits ihm auch nicht geben, wenn wir nicht etwas ganz Leeres und Vergebliches thun wollen. Das Urtheil iſt die Selbſtbeſtimmung des Begriffs zu einem ſeiner Momente. Für das ſeiner ſelbſt Unbewußte ſprechen wir dieſelbe aus und ſagen: das Glas iſt ſpröde, diaphan u. ſ. w. Könnte das Glas ſelber ſprechen, ſo würde es ſagen: ich bin ſpröde, diaphan u. ſ. w. Die Thätigkeit des Begriffs, die Nothwendigkeit der Einheit eines ſeiner Momente mit einem andern zu vermitteln, iſt der Schluß, in welchem der Begriff ſich wieder mit ſich zuſammenſchließt.

Der Gegenſatz alſo, der durch die geſammte Sphäre des Begriffs hindurchgeht, iſt der der Extreme des Allgemeinen und Einzelnen, denn das Allgemeine iſt ſeine ideelle, das Einzelne ſeine reelle Seite und erſt im disjunctiven Schluſſe kommt es zur vollſtändigen Einheit derſelben nach Inhalt und Umfang.

Die Metaphyſik ſtellt den Realismus des Seins dar, wie er ſich zum Idealismus des Zweckes fortbeſtimmt, der das Sein als Product ſeiner ideellen Cauſalität ſetzt. Die Logik ſtellt den Idealismus des Begriffs dar, wie er ſich zum Realismus des Einzelnen fortbeſtimmt, der das Allgemeine und Beſondere zu ſeinem Inhalt hat. Die Ideologie ſtellt den Idealrealismus der Idee dar, wie er a priori in ſeinem Begriff auch die Nothwendigkeit ſeiner Realität abſoluter Weiſe enthält. Der Begriff als ſolcher wird von Hegel ſelber oft formell genannt, weil er die Form aller Realität, auch der negativen, iſt; die Idee hingegen ſetzt auch die unbedingte Realität des Inhalts: Vernunft, Natur, Geiſt. In der Methode der Idee wird der Begriff zum Organ ihrer Geſtaltung.

Es hilft zwar nichts, für Begriffe ſich auf die Geſchichte des Denkens zu berufen, denn der Begriff erkennt keinerlei Autorität an, indeſſen wird es immer intereſſant und wichtig bleiben, in ihr eine Beſtätigung zu finden. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt uns, wie der Begriff der Idee ſich als Princip, Methode und Syſtem ausgebildet hat. Den Begriff der Idee

als Princip hat Platon aufgeſtellt; den ihrer Methode hat Ariſtoteles in ſeiner Dialektik der Dynamis, Energie und Entelechie gegeben; den ihrer Syſtematik, zu welcher die Neuplatoniker unbehülfliche Anläufe machten, hat Kant in ſeinen Kritiken begründet. Princip, Methode und Syſtem entſprechen in ihrem Zuſammenhang den rigoroſeſten Forderungen der Dialektik.

Innerhalb der beſondern Momente der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, alſo innerhalb der Metaphyſik, Logik und Ideologie, läßt ſich meiner Structur kein dialektiſcher Fehler nachweiſen. Der Fehler müßte folglich allein darin geſucht werden, daß die Logik den Mittelpunct der logiſchen Wiſſenſchaft zwiſchen der Metaphyſik und Ideologie ausmacht. Dieſer Fehler aber ſcheint mir natürlich eine Tugend zu ſein. Es ſcheint mir, was auch meine Gegner ſagen mögen, ächt Hegelſch zu ſein, den Begriff als das Weſen, als die entſcheidende Mitte der ganzen logiſchen Idee zu ſetzen. Der Begriff als logiſcher ſteht zwiſchen dem Begriff des Seins an ſich und zwiſchen dem Begriff der Idee in der Mitte, weil er einerſeits das Sein in ſich als die abſolute Form alles Seins aufhebt, anderſeits das Sein wieder aus ſich herausſetzt, ſofern es als allgemeines ſich die Realität des Einzelnen gibt.

Was aber das Allgemeine oder der Begriff an ſich iſt, das iſt die Idee an und für ſich als derjenige Begriff, der die Nothwendigkeit ſeiner Realität abſolut in ſich ſchließt, weil er gar nicht als nichtſeiend gedacht werden kann. Der Begriff der Idee iſt das unbedingte Sein als der abſolute Inhalt in abſoluter Form.

Aeußere Beſtätigung meiner Auffaſſung des Begriffs des Einzelnen durch Hegel und Michelet.

Iſt das Einzelne, wie gezeigt worden, das vom Begriff erfüllte Wirkliche, ſo iſt eigentlich, nach meinem Dafürhalten, die

Richtigkeit meiner Auffaſſung entſchieden. Man kann mir leicht vorwerfen, die Hegelſche Logik durch Zurückſtellung des Zweckbegriffs in ſeine ſeit Ariſtoteles ihm gegebene Verbindung mit dem Cauſalitätsbegriff zerſtört zu haben. Man kann mir nicht nur, ſondern man muß mir zugeſtehen, die im Begriff des Einzelnen liegende Conſequenz gezogen zu haben.

In ſeiner Ausführung beſonderer Wiſſenſchaften hat Hegel den Begriff des Einzelnen ſtets in dem Sinn behandelt, in ihm die objective Realität des Begriffs zu ſetzen. Wenn dieſe wichtige Beſtätigung mir zur Seite tritt, ſo muß ich doch zugeben, daß in der Darſtellung der Logik Hegel wenigſtens den Zweckbegriff immer erſt nach dem Begriff als deſſen Realiſirung geſetzt hat. Michelet bemerkt inſofern mit Recht gegen mich, daß ich mich in dieſer Hinſicht auch nicht auf Hegel's Propädeutik, die ich 1840 herausgab, berufen kann. Hegel hat in derſelben allerdings die Logik einmal in die ontologiſche, in die ſubjective und in die Ideenlehre; ein andermal aber auch in die Begriffslehre, in die Lehre von der Realiſirung des Begriffs und in die Ideenlehre eingetheilt.

Ich will daher die Berufung auf Hegel in dieſer Beziehung fallen laſſen. Meine Begründung für die Stellung des Zweckbegriffs habe ich ſchon oben ausgeführt. Ich ſetze für ihn die Subjectivität der Urſache als die charakteriſtiſche Beſtimmung. Daß der Zweck ein allgemeiner, oder beſonderer, oder einzelner wird, iſt erſt eine Folge des logiſchen Begriffs, während in ihm als ſolchem dieſe Unterſcheidung noch nicht liegt und das Mittel ſich zum Zweck nicht nothwendig wie die Art zur Gattung verhält. Wenn Jemand den Zweck hat, ſeine Verdauung zu fördern und deshalb ſpazieren geht, ſo wird jener Zweck Urſache ſeiner Bewegung als des Mittels, das wieder als Urſache wirkt. Aber das Spazierengehen kann Mittel auch für hundert andere Zwecke oder ſelber Zweck und die Verdauung kann durch hundert andere Mittel gefördert werden. Wenn Jemand etwas aus einem Buche lernen will, ſo kann dieſer Zweck ihn bewegen, ſich das Buch zu kaufen. Das Kaufen des Buchs wird

die Urſache ſeines Beſitzes; der Beſitz wird Urſache, es zu benutzen; die Benutzung wird Urſache des Lernens. Die Zweckthätigkeit beſchreibt inſofern einen Kreis, der ſie als die der Wechſelwirkung nächſte Kategorie erſcheinen läßt. Daß, wie mir entgegengehalten wird, die Teleologie einen Schluß involvirt, iſt kein Grund, ihre Präcedenz vor dem Begriff anzufechten, weil gezeigt worden iſt, daß die logiſchen Formen natürlich auch ſchon innerhalb der Metaphyſik vorkommen müſſen. Die Metaphyſik kann nicht unlogiſch verfahren. Sofern der Zweck ſchon durch den wirklichen Begriff organiſch beſtimmt wird, exiſtirt auch in ihm das Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Sofern dies aber nicht der Fall iſt, bewegt er ſich in einem bloßen Verſtandesſchluß, deſſen Formalismus von dem Inhalt abſtrahirt. Wenn eine Maus vor einer ſie verfolgenden Katze in ein Loch ſchlüpft, ſo handelt ſie zweckmäßig, allein vom Begriff im Hegelſchen Sinn iſt dabei nicht die Rede, obwohl folgender Schluß aufgeſtellt werden kann: Einer Gefahr zu entgehen, muß man ſich vor ihr verbergen. Die Maus wird von der Katze in Gefahr gebracht. Alſo muß ſich die Maus vor der Katze verbergen. Hegel würde bei einem ſolchen Schluß zu gähnen angefangen haben.

Daß aber der Begriff des Einzelnen die objective Verwirklichung des Allgemeinen enthält, will ich äußerlich noch durch Michelet beſtätigen. In ſeiner Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland 1838, Bd. II., S. 741 ſagt er innerhalb der Darſtellung des Hegelſchen Syſtems: „Das Allgemeine iſt nicht eine Abſtraction in unſerm Kopfe, ſondern das an den Dingen wahrhaft Seiende. Das Allgemeine, indem es durch das Beſondere hindurch zur Wirklichkeit dringt, iſt die Einzelheit einerſeits das Herabſteigen des Allgemeinen, anderſeits aber erſt deſſen Vollendung. Das Einzelne iſt das Reichſte, weil es Allgemeinheit und Beſonderheit in ſich ſchließt. Das Einzelne iſt die Verwirklichung des Allgemeinen und ſo dieſem adäquat."

In welchem Grade die Einzelheit dem Allgemeinen angemessen sei, auf welcher Stufe der Vollkommenheit es sich befinde, ist eine andere Frage. Die Objectivität des Begriffs als das reelle Dasein desselben überhaupt wird durch die Differenz des Grades, der ein Modus des Zustandes ist, nicht alterirt, wie Hegel selber bekanntlich sagt, daß auch der schlechteste Staat doch noch ein Staat sei. Daß aber diese Modalität des Einzelnen in dem, was Hegel den objectiven Begriff nennt, keine Erklärung findet, liegt auf der Hand.

Die Aeußerlichkeit des Begriffs.

Nach der Polemik meiner Gegner sollte man fast glauben, daß in meiner Wissenschaft der logischen Idee Mechanismus, Chemismus und Teleologie gar nicht als allgemeine Kategorien anerkannt wären. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, wie nun mehrfach gezeigt worden, sondern meine Behauptung geht nur darauf, daß das Einzelne, mit dessen Voraussetzung Hegel den objectiven Begriff anfängt, ohne jene Kategorien gar nicht zu Stande kommen kann, folglich dieselben ihm schon vorausgehen müssen. Der mechanische, chemische, teleologische Proceß sind im logischen Proceß schon als Mittel seiner Verwirklichung mitgesetzt. Z. B. der allgemeine Begriff der Pflanze kann sich nur in besondern Arten hervorbringen, die wiederum concrete Existenz nur als Individuen haben. Die Keimzelle einer Pflanze hat daher schon einen bestimmten Typus, dessen Entwicklung in immer neuen Zellen organisch, chemisch, mechanisch auf Einmal vor sich geht. Im animalischen Ei ist schon das ganze Thier enthalten. Durch die Wärme, die ein physikalischer Act ist, wird in dem Ei ein chemischer Proceß erregt, der aber zugleich ein organischer, eine Selbstgestaltung des animalischen Individuums ist. Oder, wenn wir auf das Gebiet des Geistes uns begeben, so kann der allgemeine Begriff des Kunstwerkes sich nur in einer besondern Kunst hervorbringen, die wiederum concrete Existenz

nur in einem individuellen Werk zu haben vermag. Die erſte Production des Werkes, ein ideeller, teleologiſcher Act in der Seele eines Künſtlers, gibt der mechaniſchen und chemiſchen Vermittelung der äußerlichen Darſtellung ſofort eine beſtimmte Richtung. Das einzelne Kunſtwerk, als Object, iſt Product.

Nun ſetzt Hegel das Einzelne als Object, als das durch den Begriff in ſich beſtimmte Daſein, als concrete Totalität.

Dieſem Begriff, ich wiederhole es, widerſpreche ich nicht. Alles Daſein iſt Object, indem es ein Einzelnes iſt. Was für Verhältniſſe, fragt nun Hegel, können zwiſchen dem Einzelnen und Einzelnen eintreten?

Hegel antwortet: mechaniſche, chemiſche, teleologiſche. Er eröffnet ſich den Weg durch die Aeußerlichkeit, in welcher ſich jedes Einzelne jedem andern Einzelnen gegenüber befinde. Jedes ſei gleichgültig gegen jedes, weil es in ſich ſelbſtſtändig ſei. Die Selbſtſtändigkeit des einzelnen Objects werde aber durch ſeine ihm äußerliche Allgemeinheit zur Unſelbſtſtändigkeit herabgeſetzt. D. h. Hegel betrachtet das Einzelne als ein Eins, das in das Verhältniß der Attraction und Repulſion tritt. So begründet er den Mechanismus, in deſſen Darſtellung ihm das Geſetz der Trägheit, des Falles und der Rotation offenbar vorgeſchwebt haben. Den Uebergang zum Chemismus bahnt ſich Hegel dadurch, daß er die Centralität der Gravitation benutzt, in welcher die Beziehung eines Objects auf ein anderes ſchon geſetzt ſei. Das differente Object, das ſich ſelbſt auf ſein Anderes beziehe, ſei das chemiſche. Es iſt die Reflexionskategorie des Poſitiven und Negativen, der Polarität, die hier aufgenommen wird. Spannung, wie Michelet und Laſſalle gern vom chemiſchen Proceß ſagen, den Michelet übrigens ſchon zu einem dynamiſchen erweitert, kommt auch ſchon im mechaniſchen Proceß vor, denn Attraction und Repulſion, Centripetal- und Centrifugalkraft, centrale und peripheriſche Objecte, ſind in ſolchem Verhältniß. Der Unterſchied der chemiſchen Polarität von der mechaniſchen wird in die Neutraliſation der differenten Objecte geſetzt. Weil nun im Chemismus die Selbſtſtändigkeit der Objecte

ſchon verſchwinde, ſo ſoll damit die Unmittelbarkeit derſelben ſich aufheben. Die Vermittelung aber, die in der Realität nur das unſelbſtſtändige Element ihrer Selbſtverwirklichung hat und ſich auf die Objectivität als ihre eigene Realität bezieht, ſoll der Zweck ſein. In ihm ſoll der objective Begriff zum freien Fürſichſein gelangen, das ſich die mechaniſchen und chemiſchen Objecte als Mittel ſeiner Ausführung unterwirft.

Hegel hat ſich unter dem objectiven Begriff eine Technik alles Geſchehens gedacht. Alles, was geſchieht, geſchieht mechaniſch, chemiſch, teleologiſch. Wie geſagt, leugne ich dies nicht, weiſe aber dieſe Begriffe der Metaphyſik zu. Laſſalle ſagt gegen mich a. a. O. II., S. 138: „fehlt dies, daß ſich der Begriff durch ſeine eigene Bewegung zur Sache macht, ſo fehlt jede wiſſenſchaftliche Berechtigung, die Gegenſtändlichkeit als das Daſein des Begriffs in Anſpruch zu nehmen. Fehlt dies, ſo iſt die Unmittelbarkeit wieder das Unnahbare geworden, über welches der Begriff keine Macht hat, weil es nicht durch ſeine eigene Bewegung entſteht. Fehlt dies, ſo fällt daher unter Anderm eines der wichtigſten Reſultate der Hegelſchen Philoſophie gänzlich fort, die begriffene Geſchichte.“ Denn S. 140 „der logiſche Chemismus iſt es, der hauptſächlich die Seele der Geſchichte ausmacht und ihre Bewegung erzeugt.“

Gegen dieſe Argumentation halte ich aufrecht, daß die Entwicklung der Freiheit die Seele der Geſchichte ausmacht, daß alle Kategorieen des Seins, des Weſens und Zweckes in der Form des Geſchehens mitgeſetzt ſind, daß mit der Production des Einzelnen der Begriff ſich als Sache, als in ſich abgeſchloſſene Totalität geſetzt hat. Es hat alſo keine Noth, die Gegenſtändlichkeit als das Daſein des Begriffs in Anſpruch nehmen zu können. Daß das Einzelne in mechaniſche, chemiſche, teleologiſche Verhältniſſe treten kann, macht es ſelber noch nicht begreiflich, ſondern begriffen werden kann es nur aus ſeinem Begriff, denn erſt durch dieſen wird beſtimmt, wie es ſich zu den untergeordneten Kategorien der äußeren Nothwendig-

keit — Mechanismus und Chemismus — verhält. Die organische Natur ist nur aus ihr selbst zu verstehen. Die Geschichte muß aus dem Geist, aus der Freiheit des Willens begriffen werden. Mechanismus und Chemismus für die Seele der geschichtlichen Bewegung zu halten, ist eine Verirrung Lassalle's, der es, wie wir schon sahen, viel besser weiß. Der geschichtliche Proceß erzeugt seine eigenen Kategorien. Das ganze Raisonnement Michelet's und Lassalle's ist ohnmächtig, sobald man erkennt, daß Mechanismus, Chemismus und äußere Teleologie Processe sind, welche dem Begriff als der Kategorie der Freiheit, wie Hegel ihn definirt, noch nicht entsprechen, also von einem Dasein des Begriffs in ihnen noch nicht die Rede sein kann.

Die Bedeutung des ontologischen Beweises für die Logik.

Meine Gegner erkennen nur die Vernunft, nicht einen absoluten persönlichen Geist, als das Absolute an. Nichtsdestoweniger machen sie mir den Vorwurf, daß durch mich der ontologische Beweis für das Dasein Gottes wieder unmöglich gemacht sei, weil das Denken bei mir dem Sein äußerlich bleibe.

Hegel selber behauptet, daß der Uebergang vom Begriff des Schlusses zum objectiven Begriff derselbe sei, der im ontologischen Beweise vom Begriff Gottes auf die Realität desselben gemacht werde. Durch den disjunctiven Schluß werde der Begriff als Object, als Sache, gesetzt. Obwohl er schon das Einzelne als die auch äußere Wirklichkeit des Begriffs bezeichnet, obwohl er das Urtheil das in die Realität Treten des Begriffs nennt und den Schluß als den vollständigen Begriff in seinem Gesetztsein anerkennt, soll doch der Begriff sich durch den Schluß zur Unmittelbarkeit aufheben. Er soll nun erst in seiner Aeußerlichkeit sich selber so darstellen, daß er nicht mehr als innerliche Einheit von ihr unterschieden ist.

Wenn die Hegelsche Logik den subjectiven Begriff als einen psychologischen Denkacte behandelte, so würden viele ihrer Bestimmungen richtig sein. Da sie aber den Begriff im absoluten Sinne nimmt, so bleibt unverständlich, weshalb der Begriff, indem er sich als Einzelheit setzt, nicht schon die Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit erreicht haben soll. Ich wenigstens verstehe es nicht und es ist dies der Punct, in welchem meine Skepsis gegen das, was er für den Uebergang zur Objectivität vorbringt, ihren Hauptsitz aufgeschlagen hat. Hegel vergleicht, wie erwähnt, den Fortgang vom subjectiven Begriff zum objectiven mit dem ontologischen Beweise. Ich habe in meiner Logik, II., 200, aufmerksam gemacht, daß diese Parallele nicht ganz zutreffend sei, weil es sich nicht darum handle, die Aeußerlichkeit des Daseins Gottes als einer Sache, die in den mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß treten könne, sondern darum, die Realität des Begriffs zu beweisen. Die Kraft des ontologischen Beweises liegt darin, daß der Begriff des Absoluten nicht gedacht werden kann, ohne nicht zugleich den seiner Existenz denken zu müssen. Es wird hier also ein bestimmter Begriff, der des Absoluten, gedacht, d. h. das durch sich selbst seiende, in sich unendliche, seinen Begriff als Selbstzweck auf schlechthin adäquate Weise selbst realisirende Sein. Und von diesem Begriff wird mit Recht behauptet, daß der Gedanke seiner Realität von ihm untrennbar sei. Wer ihn denkt, muß auch seine Realität denken. Die Realität ist also nicht eine besondere Eigenschaft des Absoluten neben andern, wie die alte Schulmetaphysik sie nahm, gegen welche Kant sich empörte, sondern sie ist a priori mit dem Begriff des Absoluten selber identisch. Das schlechthin Reale zu sein, ist sein wesentlicher Begriff. Wenn meine Gegner mir daher vorwerfen, daß sich auch bei mir, wie bei Kant, das Sein nicht aus dem Begriffe herausklauben lasse, weil es nicht darin sei und weil ich in dem Begriff nur einen subjectiven Formalismus erblickte, so ist das ein völliger Irrthum. Ich leugne nirgends, daß der Begriff sich selbst realisire. Im Gegentheil fürchtete ich, daß man mir die Wendungen, in denen ich die

dem Begriff a priori immanente Realität a. a. O. S. 201 beſchreibe, ſogar dahin mißverſtehen könnte, als leugnete ich den Unterſchied zwiſchen der Idealität und Realität des Begriffs, allein ich habe dort nur ſagen wollen, daß der Begriff in ſeiner Idealität und Realität denſelben Inhalt beſitze; daß der Begriff in den Unterſchieden, zu denen er ſich als zu ſeinen Prädicaten entwickelt, doch immer das identiſche Subject bleibe; daß er, wenn er ſie als die Unterſchiede ſeiner Einheit ſetze, doch ſich in ihnen ſetze. Ich ſchreibe alſo dem Begriff nicht eine Idealität zu, zu welcher die Realität erſt äußerlich hinzukäme; ich leugne nicht die Kraft des ontologiſchen Beweiſes, in dem Begriff des Abſoluten die Nothwendigkeit ſeiner Realität als eine ihm immanente Beſtimmung anzuerkennen; aber ich unterſcheide mich von Hegel darin, daß ich, angelangt bei dem Vernunftſchluß, nicht die äußerliche Nothwendigkeit des Mechanismus, des Chemismus und der endlichen Zweckthätigkeit, ſondern die freie Selbſtbeſtimmung des Begriffs zur Nothwendigkeit ſeiner Realität, d. h. den Begriff der Idee als Reſultat ſetze.

Ich nehme daher ſo gut, als Hegel, oder vielmehr noch beſſer, als Hegel, den Sinn des ontologiſchen Beweiſes für den Uebergang vom Vernunftſchluß zum Begriff der Idee als dem Vernunftbegriff in Anſpruch, der ſich in der Form des Vernunftſchluſſes realiſirt. Ich zerſtöre hier nichts; ich degradire den Begriff nicht; ich dichte der Idee keine falſche Potenzirung an, ſondern ich bleibe nur bei der Conſequenz ſtehen, im Einzelnen ſchon die objective Realität des Begriffs zu ſetzen, während der Uebergang, wie Hegel ihn vom Begriff des Schluſſes zum Begriff des Objects macht, eine Vorwegnahme des Ueberganges der logiſchen Idee in die Aeußerlichkeit der Natur iſt. Hegel nennt das Einzelne den Selbſtverluſt des Begriffs, weil er mit ihm in die Aeußerlichkeit tritt. Er nennt den Standpunct des Urtheils den der Endlichkeit, weil das Urtheil das Verhältniß des Begriffs als Subject zu deſſen Unterſchieden als ſeinen Prädicaten enthält; er entwickelt das apodiktiſche Urtheil

als dasjenige, in welchem die Angemessenheit der Realität zum Begriff, er sagt sogar die Zweckmäßigkeit, gesetzt wird und beschreibt die Vollendung des Schlusses als die Erfüllung der Copula, worin Subject und Prädicat ihre Gleichheit mit einander erreichen, mithin auch das Prädicat an die Stelle des Subjects treten kann. Und doch geht er von hier nicht zum Begriff der Idee fort, sondern zum Begriff der äußeren Nothwendigkeit zurück. Ich kann diesen Rückfall nicht als einen logisch gerechtfertigten anerkennen, aber ich leugne deshalb keineswegs, wie meine Gegner mir vorwerfen, die Identität des Denkens mit dem Sein. Sie vergessen, daß innerhalb der Idee die Objectivation ihres Begriffs als ihre Methode vorkommt, für welche der Begriff als die Form alles Seins zum Organ wird. Ich bin weit davon entfernt, in der logischen Wissenschaft nur einen regulativen Kanon der Beurtheilung, nicht auch ein constitutives Organon der Vernunft zu sehen, aber ich betrachte allerdings erst die Idee als den schöpferischen Begriff, der als Ursache seiner Realität immanent, aber, sofern er als Begriff Ursache ist, seiner Realität zugleich transcendent ist. Wenn der Idee diese objectivirende Thätigkeit, diese freie Unterscheidung ihres Begriffs von ihrer Realität, nicht zukommt, so weiß ich nicht, was sie thut. In Verhältniß zum Begriff ist das bloße Sein eine Abstraction, aber in Verhältniß zur Idee ist auch der bloße Begriff eine Abstraction, weil er erst die Form der Entwicklung, noch nicht auch das Was des Inhalts bestimmt. Erst in der Idee sind beide Elemente, Sein und Begriff, dadurch zu Momenten herabgesetzt, daß sie, als Begriff, zugleich die Realität desselben setzt. Das Wahre, Gute, Schöne, entsteht gar nicht als Idee, sondern ist ewig. Wir Menschen, indem wir das Wahre erkennen, das Gute thun, das Schöne bilden, bringen damit zwar bestimmte Erscheinungen dieser Ideen, nicht aber die Ideen selbst hervor, die nicht erst auf uns gewartet haben und im Gegentheil die absolute Voraussetzung unseres Handelns ausmachen.

Die Hegelſche Logik hat die Tendenz, alle Ideen in die Logik einzuſchließen, die Idee der unorganiſchen Natur im objectiven Begriff, die der organiſchen Natur in der Idee des Lebens, die des endlichen Geiſtes im Erkennen des Wahren und Vollbringen des Guten, die des abſoluten Geiſtes in der abſoluten Methode. Da aber die Logik die Wiſſenſchaft der Idee im abſtracten Elemente des Denkens iſt, ſo kann ſie den Begriff der Idee auch nur erſt in der Form dieſes Elements, alſo auf abſtracte Weiſe, enthalten. Dies iſt der Begriff der Idee als reiner Vernunft, der zwar als die abſtracte Form des Abſoluten der Natur und dem Geiſt ideell zu Grunde liegt, der aber nicht ſelber ſchon Natur oder Geiſt iſt, oder der, wenn man die Einheit der Vernunft in allen Geſtalten der Idee erwägt, erſt an ſich Natur und Geiſt iſt. Eben aus dieſem Begriff der Vernunft entſpringt die Nothwendigkeit, daß die Idee von ſich als reiner Vernunft zur Natur fortgeht, weil ſie, als logiſche, erſt der Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt, dieſe Einheit aber noch nicht im Unterſchiede von ihr als eine ihr äußerliche Objectivität geſetzt iſt. Die Natur iſt die Idee im concreten Elemente der Aeußerlichkeit. Was nicht in Raum und Zeit iſt, iſt nicht Natur. Dieſe Aeußerlichkeit, als mechaniſche, chemiſche, organiſche, iſt die Entgegenſetzung der Idee überhaupt gegen ſich ſelber, die daher aus ſolcher Entäußerung, ohne in ihr ſich zu verlieren, ewig in ſich zurückkehrt. Durch die Natur wird der endliche Geiſt in ſeiner Exiſtenz bedingt; er kann ſie nur inſofern actu aufheben, als er ſich zum Bewußtſein über ſeinen Unterſchied von ihr, d. h. zum Bewußtſein ſeiner Freiheit bringt. Als Geiſt iſt die Idee nicht blos gedachte Vernunft, nicht blos objectives, äußeres Daſein der Vernunft — dies iſt ſchon die Natur —, ſondern er iſt ſich wiſſende und wollende Vernunft, in welche erſt der Begriff des Wahren und Guten fällt. Er iſt die Einheit der Vernunft und Natur als freies, ſelbſtbewußtes Subject.

1846 und noch 1850, im Syſtem der Wiſſenſchaft, hatte ich dem Sein öfter das Denken entgegengeſetzt und den Begriff

der Idee auch als die Selbſtvermittelung des Denkens mit dem Sein ausgeſprochen. Daß dies nicht im ſubjectiven Sinn gemeint war, zeigte wohl die Geſammtdarſtellung. Michelet benutzt jenen Ausdruck, um zu inſinuiren, als wenn ich dem Sein das Denken äußerlich einander entgegenſetzte, um ſie im Begriff der Idee — natürlich dann auch nur ſubjectiv — zu verſöhnen. Er belehrt mich daher, daß in der ſpeculativen Logik das Sein ja zugleich Gedanke, ſo wie der Begriff zugleich Realität ſei. Wo bei mir Auseinanderſetzungen vorkommen, die zu unverkennbar auf dem Begriff der Identität des Seins und Denkens beruhen, behandelt er dies als eine bewußtloſe Naivetät, als eine Reminiscenz aus dem Studium Hegel's, als eine Angewöhnung aus der Schulwiſſenſchaft. In meiner Logik habe ich aber, ſolchen Mißverſtand zu verhüten, ausdrücklich nur vom Begriff, nicht vom Denken geſprochen. Daß mir die Identität des Denkens mit dem Sein ſo wie der Unterſchied beider von einander vollkommen geläufig iſt, will ich noch durch folgende ausdrückliche Anführungen bekräftigen. Ich ſage I, 96: „Der Inhalt der Metaphyſik iſt der Begriff des Seins überhaupt. Seine Beſtimmungen ſind Gedanken, aber Gedanken, die in der Natur und im Geiſt auch zur Realität gelangen.“ Ebendaſelbſt: „Die metaphyſiſchen Kategorien als ſolche ſind nicht reale Specificationen des Seins, ſondern logiſche, d. h. an ſich abſtracte Beſtimmungen, die als ſolche nur im Denken exiſtiren.“ II, 5: „Denken wir irgend einen concreten Inhalt, alſo ein Product der Natur, einen Act des Geiſtes, ſo können wir dies nur in den logiſchen Formen, weil wir dann das Concrete nach ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit faſſen. Sofern wir es ſind, die das Concrete denken, verhalten wir uns ſubjectiv; ſofern wir aber zugeben müſſen, daß dem Concreten die logiſche Beſtimmung ſelber inwohnt, ſei es als Identität oder Unterſchied, als Grund oder Folge, als Gattung oder Art u. ſ. w., verhält ſich das Concrete ſelber auf objective Weiſe logiſch. Es iſt identiſch, es iſt different, es iſt Grund, es iſt Folge u. ſ. w. Der Unterſchied des Denkens vom Sein iſt kein Dualismus von Denken und Sein.“

Läßt ſich durch die Objectivität des Begriffs im Hegelſchen Sinn das Unvollkommene und Böſe erklären?

Einer der wichtigſten Einwürfe gegen mich iſt der von Michelet gemachte, daß, wenn, wie ich thue, vom Begriff des Schluſſes ſofort zu dem der Idee übergegangen würde, gar keine ſchlechte Objectivität möglich ſei. Ich will Michelet's Worte ſelber anführen. Es iſt von Krankheit, von Wahnſinn und dem Böſen die Rede geweſen. Michelet ſagt: „Dieſe Zuſtände fallen gerade in die Kategorie, die wir hier metaphyſiſch als Objectivität bezeichnet haben. Denn in der Krankheit und im böſen Willen des Individuums liegt eben dies, daß die Totalität des Begriffs auch als deſſen eigene Beſtimmung in ihm iſt, an der gemeſſen ſein empiriſcher Zuſtand ihr entweder gemäß oder es auch nicht iſt, nie aber ganz und gar unangemeſſen ſein kann. Roſenkranz aber verfällt wieder in den Fehler, deſſen er Hegel zeiht. Denn wenn der Begriff des Schluſſes gleich zur Idee überſprünge, dann gäbe es nach Roſenkranz keine ſchlechte Objectivität, ſondern nur eine dem Begriff angemeſſene. Dann wäre nur Idee, die Nichtidee aber bliebe unerklärlich. Wenn aber die Objectivität, obgleich aus dem Begriff entſprungen, ſich doch noch erſt in ſich ausbilden muß, bevor ſie ſich zur Idee erheben kann, dann ergeht ſie ſich auch in einer dem Begriff unangemeſſenen Weiſe. Es iſt von jeher die Frage aufgeworfen, wie aus dem vollkommenen Gedanken eines Schöpfers dieſe unvollkommene böſe Welt entſtehen konnte. Das liegt eben in dem Begriff der Freiheit, der mit dem dritten Standpunct (des Zwecks) eintritt. Wo nicht eine Realität mehr mit Nothwendigkeit durch eine andere begrenzt iſt oder geſetzt wird, ſondern wo jede als das Ganze ſich frei aus ſich entwickelt, ſchließt ſie damit auch die Möglichkeit in ſich, ſich frei als den einen oder den andern der Unterſchiede des Begriffs zu ſetzen, und ſo demſelben, als der Totalität, ſich entgegenzuſtellen. Sein und Weſen, als blinde Nothwendigkeit, ſind noch gar nicht ſo weit, mit dem

Begriff verglichen und alſo in einem Widerſpruch mit demſelben gedacht werden zu können."

Die Freiheit des Daſeins erkenne auch ich als den Grund des Unvollkommenen und des Böſen an; ausdrücklich Logik II, 323. Ich habe dem Begriff der ſchlechten Objectivität, wie Michelet ſich ausdrückt, drei ausführliche Abhandlungen gewidmet: im erſten Theil über den Begriff des Widerſpruchs im Unterſchied von dem des Gegenſatzes; im zweiten Theil über den Begriff der Negativität in der dialektiſchen Methode und über das Verhältniß des Begriffs der Idee als Syſtem zur Erſcheinung, ſofern dieſelbe der Congruenz mit dem Vernunftbegriff zu entbehren ſcheint. Wenn es in der ganzen Literatur der Hegelſchen Schule Abhandlungen über dieſe Begriffe gibt, die ausführlicher und tiefer darauf eingehen, ſo möge man ſie nennen. Ich kenne keine. Dieſe ganze düſtere Region beſchäftigt nicht nur meinen Verſtand unaufhörlich, ſondern bedrückt auch mein Gemüth oft mit der ſchwerſten Melancholie. Ich habe mich der Löſung dieſer Probleme mit inniger Hingebung gewidmet und auch mein Verſuch einer Aeſthetik des Häßlichen iſt lediglich aus dieſem tiefen Intereſſe entſprungen. Den Vorwurf, die ſchlechte Objectivität nicht berückſichtigt zu haben, kann man mir alſo gewiß nicht machen, ſondern man kann nur fragen, ob die Art, wie ich es thue, die richtige ſei.

Daß, was Hegel den objectiven Begriff nennt, dazu nicht ausreicht, habe ich oben ſchon geäußert. Der Widerſpruch, der in der Krankheit, im Wahnſinn und im Böſen exiſtirt, kann im Mechanismus, Chemismus und in der formalen Teleologie noch gar nicht vorkommen, da jene negativen Zuſtände erſt dem Leben, dem Erkennen, dem Wollen angehören. Hegel ſelber ſpricht auch von der Incongruenz der Objectivität mit der Idee erſt bei der Einleitung zum Begriff der Idee. Alles Wirkliche, behauptet er, muß irgendwie die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität ſein. „Was aber ein Wirkliches wahrhaft ſein ſoll, wenn nicht ſein Begriff in ihm und ſeine Objectivität dieſem Begriffe gar nicht angemeſſen iſt, iſt nicht zu ſagen; denn

es wäre das Nichts. Das mechaniſche und chemiſche Object, wie das geiſtloſe Subject, und der nur des Endlichen, nicht ſeines Weſens bewußte Geiſt, haben zwar, nach ihrer verſchiedenen Natur, ihren Begriff nicht in ſeiner eigenen freien Form an ihnen exiſtirend. Aber ſie können überhaupt nur inſofern etwas Wahres ſein, als ſie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität ſind." Und weiter unten ſagt er: „Daß die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, ſie unvollſtändig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, daß ſie ſelbſt einen beſchränkten Inhalt hat, daß ſie, ſo weſentlich ſie Einheit des Begriffs und der Realität eben ſo weſentlich auch deren Unterſchied iſt."

Der Zufall und die Willkür ſind die wahren Urſachen des Unvollkommenen und des Böſen, aber aus dem Mechanismus und Chemismus können ſie nicht begriffen werden, denn dieſe enthalten nur ein Verhältniß der Nothwendigkeit, wie ich II, 335 ausgeführt habe. Die Schwere wirkt eben, weil ſie muß. Eine ſchlecht wirkende Schwere, ein Fall, der dem Fallgeſetz nicht angemeſſen wäre, eine Gravitation accidenteller mechaniſcher Objecte auf ihr ſubſtantielles Centrum, die nicht correct ausfiele, iſt eben ſo unmöglich, als daß eine chemiſche Subſtanz nicht zur Neutraliſation mit einer ihr wahlverwandten hinſtreben ſollte. Sie kann nicht anders. Mechanismus und Chemismus ſtellen noch die blinde Nothwendigkeit des Seins und Weſens dar. Sie haben den Begriff noch außer ſich, der ſie als ſeine Agentien in ſich aufnimmt.

Michelet ſpricht daher in den angezogenen Worten auch wohl von dem dritten Standpunct der Objectivität, d. h. dem Zweckbegriff, weil ihm die Mißlichkeit eingeleuchtet haben mag, für den Mechanismus und Chemismus den Begriff der ſchlechten Objectivität aufrecht zu halten. Bei dem Zweckbegriff tritt die Freiheit, aber erſt die formelle auf. Ein Zweck kann ein möglicher oder unmöglicher; ein nothwendiger oder zufälliger; ein nützlicher oder ſchädlicher ſein; er kann in ſeiner Ausführung gelingen oder mißlingen; die Ausführung kann angefangen, ab-

gebrochen, vollendet werden. Von dem Inhalt, ob er wesentlich oder unwesentlich, wahr oder unwahr, gut oder böse, wird noch ganz abstrahirt. Die Unvollkommenheit ist hier folglich als nothwendige Möglichkeit gesetzt, aber Unvollkommenheit als solche ist keineswegs schon ein Widerspruch der Realität mit dem Begriff, sondern das Unvollkommene enthält die Realität des Begriffs nur in einem geringeren Grade. Eine unvollkommene Maschine leistet nicht so viel, als eine vollkommnere, aber sie widerspricht ihrem Zweck nicht. Chemisch sprechen wir von unvollkommenen Oxydationen u. s. w., wollen damit aber gar nicht sagen, daß die Oxydation, so weit sie sich vollzogen hat, nicht wirkliche Oxydation wäre. Wenn ein Zweck durch an sich unvollkommene Mittel sich verwirklichen muß, so ist diese Nothwendigkeit noch kein Widerspruch mit seinem Begriff, so wenig, als wenn seine Ausführung durch eine außer seinem Bereich liegende Gewalt gehemmt oder vernichtet wird. Etwas ganz Anderes ist der Widerspruch in der Krankheit, im Wahnsinn, in der Bosheit, denn sie sind nicht blos Unvollkommenheiten, sondern Positionen der Unidee.

Daß der Begriff des Allgemeinen in seiner Verwirklichung auch eine nur unvollkommene Realisation erreichen kann, liegt einmal darin, daß er den Zweckbegriff und mit diesem den Unterschied des Ideellen und Reellen in sich schließt, sodann darin, daß er durch die Einzelheit in die Aeußerlichkeit und mit dieser in das Reich der Erscheinungen eintritt, die unter einander ganz zufällig sich eben sowohl zu hemmen als zu fördern vermögen.

Wenn also das Negative als Widerspruch mit der Idee, als Unidee, erst aus der Idee begriffen werden kann, so leuchtet ein, daß Michelet's Einwurf ein grundloser ist. Erst die Idee ist der richtige Ort für den Begriff des Nichtseinsollenden, weil sie die Einheit des Begriffs mit seiner Realität enthält. Da diese Einheit aber nicht eine todte, sondern lebendige ist, so enthält sie in ihrer Erscheinung auch die Möglichkeit des Widerspruchs. Das Leben kann im lebendigen Individuum

erkranken; das Erkennen kann ſich in Wahnſinn verirren; das Wollen kann ſich diaboliſch vereinſamen. Wie die Unidee an der Idee ihre Norm behält, wie das Alogiſche mit dem Logiſchen zuſammenhängt, habe ich ausführlich dargethan, aber mit Mechanismus und Chemismus iſt in dieſen Untiefen kein Ankergrund zu finden.

Michelet will gegen mich offenbar ſagen: wenn der objective Begriff wegfällt, ſo kann nach Roſenkranz nur ein purer blanker Optimismus als ſchlechthin adäquates Abbild der Idee exiſtiren. Er vergißt hierbei, daß die Kategorien der Objectivität bei mir nicht überhaupt fehlen, ſondern nur anders geſtellt ſind; er vergißt, daß der Begriff ſich durch das Urtheil und den Schluß zur vollkommenen Vermittelung der Realität aller ſeiner Momente fortbildet; er vergißt, daß in der Hegelſchen Logik als einer ſpeculativen der Schluß eine ſowohl ſubjective als objective, d. h. abſolute Bedeutung hat und die Form aller Realität iſt; er vergißt, daß die Methode der Idee die Negativität als Moment in ſich ſchließt.

Es klingt recht anſprechend, wie Michelet ſagt, daß, wenn die Objectivität, obgleich dem Begriff entſprungen, ſich doch noch erſt in ſich ausbilden müſſe, bevor ſie ſich zur Idee erheben könne, ſie dann ſich auch in einer dem Begriff unangemeſſenen Weiſe ergehen müſſe; allein es iſt dies ein Irrthum, denn die Idee iſt immer und überall in der Entwicklung ihres Begriffs gegenwärtig und hält auch das Negative unter ihre Macht gebunden. Das Einzelne, in welchem der Begriff ſich Realität gibt, wird nicht erſt wieder zum Unbegriff, um durch deſſen Negation ſich zum Begriff zu erheben, ſondern es iſt von Anfang an Begriff.

Ich ſoll das ganze Hegelſche Syſtem vorzüglich darum mißverſtanden haben, weil ich es nicht für ein atheiſtiſches halte.

Sind dies nun alle Vorwürfe, die man mir von Berlin aus macht?

Keineswegs. Von dem ſchwerſten habe ich noch gar nicht geſprochen und möchte auch, weil er zu ſehr aus der logiſchen Frage herausführt, am liebſten gar nicht davon reden. Er betrifft den Begriff Gottes ſelbſt. Michelet hat ſich nämlich unzweideutig überzeugt, daß ich an einen lebendigen, perſönlichen Gott glaube, der, als der abſolute Geiſt, der ewige Schöpfer der Natur und der Alles wiſſende Herr der Geſchichte iſt. Er hat ſich überzeugt, daß der Verdacht, den er vor zwanzig Jahren gegen mich faßte, als ich die Principien der Straußſchen Glaubenslehre kritiſirte, ſich beſtätigt finde, nämlich in mir einen Theiſten vor ſich zu haben. Nun iſt freilich nach meiner Meinung noch ein großer Unterſchied zwiſchen Theiſt und Theiſt, aber endlich iſt es vollkommen richtig, daß ich ein Theiſt bin. Für Michelet iſt Gott ein transcendentes Geſpenſt, ein leeres x, ein Nichts, von dem ſich gar keine Prädicate angeben laſſen. Der abſolute Geiſt iſt nach ihm bald nur die abſolute Methode, bald nur der menſchliche Geiſt ſelber, ſofern er ſich zum abſoluten Wiſſen erhebt. Die religiöſen Vorſtellungen drücken ihm dieſen Inhalt in Symbolen aus. Der Gedanke I, S. 39: „Für den Philoſophen haben ſie keinen andern Sinn, als den, daß die Subſtanz, oder der Vater, ſich im menſchlichen Subjecte, als dem Menſchenſohn, eben die Bewegung des Werdens gibt, um in deſſen abſolutem Erkennen als abſoluter Geiſt zur einfachen Allgemeinheit und Unmittelbarkeit zurückzukehren. Erſt darin ſieht Hegel die Arbeit ſtatt des Spiels.“ Und ebendaſelbſt S. 47: „Hätte Roſenkranz ſich tiefer in Hegel's Gedanken eingelebt, als er es gethan, er hätte ihn ſicher nicht ſo diametral mißverſtehen können und erkennen müſſen, daß der abſolute Geiſt für Hegel in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſchlechthin aufgehe.“ In

ſeiner Geſchichte der letzten Syſteme nannte Michelet den Begriff die Dreieinigkeit, inſofern das Allgemeine Gott den Vater, das Beſondere die Natur als den Sohn und das Einzelne den Geiſt, die Rückkehr in's Allgemeine, darſtelle.

Sollte ich nun Hegel in der That, was ich natürlich nicht glaube, wirklich mißverſtanden haben, ſo würde das zuletzt an meiner Ueberzeugung auch nichts ändern. Amicus Hegelius, sed magis amica veritas. Allein zunächſt muß ich wirklich Hegel gegen Michelet's Mißinterpretation ſchützen. Hegel hat eine Religionsphiloſophie gegeben, in welcher von Gott beſtändig als dem abſoluten Geiſt die Rede iſt, mit welchem der Menſch ſich durch das Böſe entzweie und mit welchem er ſich durch die Heiligung ſeines Gemüths verſöhne. Nicht allein der Menſch entäußert ſich im religiöſen Proceß ſeiner Selbſtheit, ſondern Gott entäußert ſich nicht weniger ſeines Solipſismus. In dieſer ganzen Philoſophie der Religion iſt Hegel ſo weit davon entfernt, in der Religion theoretiſch nur eine Unvollkommenheit der Erkenntniß, praktiſch eine Schwäche des Willens, dort ein Product nur der ſich ſelbſttäuſchenden Phantaſie, hier ein Product der Furchtſamkeit und Begierde, zu erblicken, daß er vielmehr den abſoluten Inhalt der Religion noch in den niedrigſten Formen derſelben aufzuſuchen und nachzuweiſen bemüht iſt. Man kann ſagen, daß er den hohen Gegenſtand, der ihn beſchäftigt, mit wahrhafter Ehrfurcht behandelt und als ein prieſterlicher Philoſoph mit gottgeweihtem Munde ſpricht. Dies wenigſtens iſt der Eindruck, den dieſe tiefſinnigen Studien immer auf mich gemacht haben, auch in der von Bruno Bauer veranſtalteten Ausgabe. Michelet meint nämlich, in der erſten von Marheineke redigirten Ausgabe ſeien allerdings Veranlaſſungen zu Auffaſſungen in meinem Sinn, während die zweite Ausgabe durch Bauer davon gereinigt ſei. Wenn in dieſen Vorleſungen der Begriff Gottes ſelber als eine nicht bewieſene Vorausſetzung erſcheinen kann, ſo hat Hegel ausdrücklich Vorleſungen auch über die Beweiſe für das Daſein Gottes gehalten, die ſich zugleich ſehr innig an die Logik anſchließen. Dieſe Vorleſungen hat Hegel der negativen

Richtung entgegengeſetzt, die in Kant's Kritik der reinen Vernunft die Achtung vor den Beweiſen zerſtört hatte. Ich kann in dieſen gediegenen Expoſitionen nicht finden, daß Hegel nur eine unbeſtimmte Subſtanz oder die Vernunft überhaupt als Gott ſetze, ſondern ich finde, daß er Gott wirklich als den abſoluten Geiſt annimmt, der inner- und außerweltlich, immanent und transcendent zugleich iſt und ſich von uns und von der Natur ſelbſtbewußt unterſcheidet. Ich finde nicht, daß Hegel einen Cultus nur der Idee des Wahren, Schönen und Guten gelehrt habe, ſondern ich finde vielmehr, daß er ausdrücklich für die Religion das Anerkenntniß Gottes als des abſoluten Subjectes verlangt, das uns gegenüber ſchlechthin ſelbſtſtändig iſt. Hegel's ganze Polemik gegen den Pantheismus beruht auf dieſer Vorausſetzung. Dieſe Polemik ſo wie ſeine Beweiſe für das Daſein Gottes wären etwas nicht nur Ueberflüſſiges, ſondern Heuchleriſches geweſen, wenn er Gott nicht als den an und für ſich ſeienden Geiſt anerkannt hätte.

Daß der Menſch ſich zu dem Gedanken Gottes erhebt, iſt doch etwas Anderes, als daß das Abſolute nur in ihm als ſich denkendes exiſtiren ſolle. Wenn Hegel ſich auch des Ausdrucks bedient, daß Gott ſich im Menſchen denke, ſich in ihm wiſſe, ſo hat er damit die Einheit beſchreiben wollen, wie ſie zwiſchen Gott und dem Menſchen auch von Seiten Gottes exiſtirt. Es iſt die abſolute Innigkeit der gegenſeitigen Vereinigung Gottes und des Menſchen, die er damit hat ausdrücken wollen. Michelet nennt „die Subſtanz" Gott „den Vater". Ich habe ſchon bemerkt, daß Subſtanz ein allgemeiner metaphyſiſcher Begriff iſt. In concreto iſt die Subſtanz immer eine beſtimmte. Subſtanz überhaupt iſt nichts als das allgemeine Sein in ſeiner blinden Nothwendigkeit. Es fällt aber keinem Chriſten ein, an ein ſolches zu denken, wenn er betet: Unſer Vater, der du biſt im Himmel! Die Vorſtellung des Vaters iſt hier nicht, wie Michelet will, ein Symbol für die unbeſtimmte, allgemeine Subſtanz, ſondern im Gegentheil der ſehr entſchiedene Ausdruck für Gott als das abſolute Subject. Dieſe Abſolutheit wird für die Vorſtellung

durch das Prädicat ausgedrückt, daß Gott im Himmel ſei. Die Vorſtellung Himmel fällt in die Seite der Phantaſie, in die Symbolik der Religion. An dem Ausdruck Vater kann auch, wie oft genug geſchehen, gerügt werden, daß er noch der Vorſtellung angehöre, denn das Vaterſein fordere auch eine Mutter, eine phyſiſche Zeugung u. ſ. w. Dieſe Mäkelei verſchlägt nichts gegen den Ausdruck als den adäquateſten, den wir Menſchen für Gott beſitzen und deſſen ſich auch die Homeriſchen Griechen ſchon von Zeus bedienten. Der Menſch iſt frei gegen Gott, aber Gott iſt auch frei gegen den Menſchen.

Meine Gegner halten mir vor, daß der Menſch den Werth des Abſoluten haben müſſe. Leugne ich dies? Leugne ich, daß der Menſch in Sittlichkeit, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſich in die Sphäre der Abſolutheit erhebt? Gewiß nicht. Wohl aber leugne ich, daß der Begriff des abſoluten Geiſtes an und für ſich in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft aufgeht, weil er ſich ſelbſt noch von dieſer ſeiner menſchlichen Erſcheinung unterſcheidet. Michelet behauptet, daß ich hiermit Gott hypoſtaſire und zu einem transcendenten, außerweltlichen, prädicatloſen Unweſen mache. Umgekehrt behaupte ich, daß er den Begriff der Vernunft hypoſtaſirt, denn Alles thut bei ihm die Vernunft, ohne daß man begreift, wie dieſe ſchöpferiſche, Alles ordnende Weltmacht, an der „Himmel und Erde hängt", dazu kommt, ſo vernünftig und allmächtig zu ſein. Michelet beſtreitet, daß Gott das in ſeinem Sein, Wiſſen und Wollen abſolute Subject iſt. Er bezüchtigt mich, daß ich Gott die Perſönlichkeit leihe, weil nach ihm nur der Menſch das perſönliche Abſolute iſt. Exiſtirt aber kein Gott als Grund der Vernunft, als Schöpfer der Natur, als Halt der Geſchichte, ſo iſt die Natur das Abſolute. Man drehe ſich mit dialektiſchen Phraſen, wie man will, den Vorwurf des Atheismus und Materialismus von ſich abzuwenden, ſo bleibt ſie das offenbar Erſte, aus welchem der menſchliche Geiſt auf eine ihm unbegreifliche Weiſe erſt als eine Secundogenitur hervorgegangen iſt. Durch eine Revolution der Erde oder auch nur durch eine ſtarke Aenderung ihrer Temperatur

könnte der Menſch wieder von ihr verſchwinden. Dann wäre es aus mit dem Geiſt! Michelet verſichert daher, um den dritten Theil der Philoſophie, die Lehre vom Geiſt, zu retten, daß die Menſchheit unentſtanden, daß ſie ewig ſei, daß ſie nie vergehen werde.

Wenn nun die Natur nicht das Erſte ſein ſoll, was iſt es denn? Michelet und Laſſalle antworten: die Vernunft. Aber wie kann die reine Vernunft exiſtiren, wenn ſie nicht von einem denkenden Subj.cte ewig gedacht wird? Ich begreife dies nicht. Ich habe in der Einleitung zu meiner Logik auseinander geſetzt, in welchem Sinne die Vernunft der Logos genannt werden könne, aber ich habe bemerkt, daß die Vernunft als ſolche, in der immanenten Nothwendigkeit ihrer Beſtimmungen, als das abſtracte Neutrum der Idee, unperſönlich ſei, weil alle dieſe Kategorien erſt im Denken eines perſönlichen Subjects perſönlich werden. Im denkenden göttlichen und menſchlichen Geiſt iſt die Vernunft perſönlich. Der Logotheismus Michelet's und Laſſalle's verſichert, daß die logiſche Idee in dem Andersſein der Natur außer ſich gerathe, um, durch die Negation der Natur, wieder in ſich zurückzukehren. Wie aber die logiſche Idee, ohne als das abſolute Denken eines abſoluten Subjects zu exiſtiren, es anfangen ſoll, ſich zur Natur zu entäußern, bleibt mir wieder ein undurchdringliches Räthſel. Ich könnte, erlaubte mir dies mein glückliches Temperament, die Berliner Philoſophen beneiden, daß ihnen dies Alles, wie ſie zu ſagen lieben, ſo „durchſichtig" iſt. Ich weiß nicht, ob ſie ſich nicht ſelbſt täuſchen.

Ich ſtoße allen Aberglauben an Wunder, an Engel- und Teufelserſcheinungen, an ſpecifiſch-göttliche Macht der Prieſter, an imperfectibel ſein ſollende Glaubensbekenntniſſe u. ſ. w. von mir, allein den Glauben an Gott halte ich ſo wenig für Aberglauben, daß mir der Unglaube an ihn als die Illuſion des ſtärkſten Aberglaubens erſcheint.

Ich erkenne die Skepſis an, welche bezweifelt, ob wir uns von Gott einen adäquaten Begriff machen, ob wir überhaupt

daß ein Gott exiſtirt, beweiſen können. Dieſe Skepſis iſt wiſſenſchaftlich berechtigt.

Ich erkenne die Myſtik an, die ſich durch eine kühne Mythologie theoſophiſcher Gnoſis die Tiefen der Gottheit zu erſchließen ſtrebt.

Aber ich verwerfe einen profanen Dogmatismus, der den Menſchen vergottet und der ſich einbildet, den Begriff der Religion zu erhalten, indem er einzig dem Menſchen das abſolute Wiſſen zuſchreibt. Wie traurig, wenn das letzte Ziel der Geſchichte darin beſtände, daß alle Menſchen die Kategorien der abſoluten Logik hübſch durchzudenken lernten! Wie unwürdig wäre dies der Hegelſchen Anſchauung der Weltgeſchichte, welche die ſittliche Freiheit als den Zweck derſelben proclamirt, den die Menſchen glücklicher Weiſe zu realiſiren vermögen, auch ohne Schulphiloſophen zu ſein. Religion aber ohne ein perſönliches Verhältniß des Menſchen zu einem perſönlichen Abſoluten, wie es nun immer vorgeſtellt und genannt werde, iſt nicht Religion. In der Moralität verhalte ich mich zum Geſetz des Willens, aber in der Religion zum auctor legis. Das iſt ein himmelweiter und höllentiefer Unterſchied.

Ableitung der verſchiedenen Bedeutung des Ausdrucks Objectivität.

Statt mich weiter auf das theologiſche Problem einzulaſſen, das ich anderwärts oft und ausführlich genug behandelt habe, ſtatt alle die einzelnen Stellen durchzugehen, wo Michelet mir einen Denkfehler anſtreicht, weil er die Nähe eines Gottes wittert, den er doch ein für allemal aus der Philoſophie verwieſen, ſtatt dieſer unerquicklichen und unfruchtbaren Debatte will ich lieber etwas Nützliches thun. Ich will die verſchiedene Bedeutung des Wortes Objectivität, das hier ſo oft vorgekommen, von der einfachſten, niedrigſten bis zur umfaſſendſten und höh-

ſten Stufe durchnehmen, weil ſich dadurch viel Mißverſtand entwirren muß.

Wenn eine Wiſſenſchaft die alten Schranken durchbricht, wenn ſie in neue Bahnen eintritt, deren Umfang ſich dem zuerſt Vordringenden oft noch in Nebel birgt, ſo iſt es natürlich, daß die Sprache dieſen Zuſtand des Kampfes abſpiegeln muß, weil die herkömmliche Bedeutung der Wörter nicht mehr genügt. Der Geiſt aber muß ſich ihrer doch bedienen, denn die Sprache wird ihm gegeben. Er kann alſo theils nur die Bedeutung der ſchon vorhandenen Wörter ändern, theils aus dem überlieferten Vorrath neue Zuſammenſetzungen machen, durch welche er, was er denkt, angemeſſener auszuſprechen verſucht. In der Geſchichte unſerer Deutſchen Philoſophie ſeit Kant haben nun wohl kaum andere Wörter eine ſo mannigfaltige Wandlung erfahren, als die Wörter Subject und Object, ſo daß man an der Geſchichte dieſer Wörter die ganze Geſchichte unſerer Philoſophie erzählen könnte. Wenn aber die Verwirrung der Philoſophen auf's Aeußerſte geſtiegen iſt, wenn etymologiſche Berichtigungen ohnmächtig werden, ſo bleibt nichts über, als Kritik, um wieder feſten Boden zu gewinnen. Man muß die Geſchichte der Philoſophie, man muß die Definitionen, welche gemacht ſind, einen Augenblick vergeſſen, um wieder zu einer klaren Einſicht zu gelangen.

Daß die Begriffe Subject und Object nicht von einander getrennt werden können, iſt einleuchtend, weil es Wechſelbegriffe ſind. Eben deswegen aber müſſen ſie in jeder Sphäre durch die andere Beſtimmung ihres Gegenſatzes eine verſchiedene Geltung empfangen. Unterſucht man daher dieſe Begriffe nach dem Zuſammenhang, den ſie durch die Differenz der beſondern Sphären der Wiſſenſchaft haben, ſo ergibt ſich, daß die Verſchiedenheit ihrer Bedeutung in dieſer Differenz ſelbſt wurzelt und daß es alſo einſeitig iſt, ſie nur in der einen oder andern Beſtimmtheit zu fixiren. Hiermit fällt zuſammen, daß die Bedeutung ſich Stufe um Stufe nicht blos verändern, ſondern auch erweitern und erhöhen muß. Zwiſchen einer unterſten und oberſten Stufe

werden viele andere in der Mitte liegen, die auch keineswegs zufällig ſind. Wir verſtehen im gewöhnlichen Leben ſehr wohl, was es heißen ſoll, wenn ein Mädchen ſagt, es habe ſeinen Gegenſtand gefunden; oder wenn ein Milionair, der hundert Thaler verliert, uns verſichert, es ſei das für ihn kein Gegenſtand; oder wenn eine zweifelhafte conſtöcirte Perſönlichkeit ein ſauberes Subject geſcholten wird; wenn ein Dichter nach einem Süjet für eine Tragödie ſucht; wenn man ein Urtheil als ein völlig objectives lobt u. ſ. w.

Fangen wir alſo mit der unterſten Stufe an, ſo iſt dies unſtreitig diejenige, in welcher das Wort Subject noch weiter nichts, als ein *fürſichſeiendes* Daſein überhaupt bedeutet, das eben durch ſeine Beziehung auf ſich ein anderes Etwas von ſich ausſchließt, indem es zugleich auf daſſelbe als ein *anſichſeiendes* ſich bezieht. Dies gegen es ſelbſt *Andere* iſt das Object. An ſich iſt dies eben ſowohl ein für ſich ſeiendes Daſein, ein Subject, allein dem es von ſich ausſchließenden Subject gegenüber iſt es für daſſelbe gleichfalls Object. Das Subject ſetzt ſich das Andere als ein *anſichſeiendes*, aber dies Anſichſein iſt ſelber ein fürſichſeiendes und das andere Subject als ein Object von ſich ausſchließendes.

Dieſen Unterſchied von Subject und Object als das *Fürſichſein* und als das *Anſichſein* kann man als die Urdefinition dieſer Wörter anſehen, die ſich immer gleich bleiben muß, wie ſehr auch der Inhalt an Reichthum wachſen möge. Was nicht als ein *Eins* für ſich zu ſein vermag, das vermag auch nicht Subject zu ſein. Und umgekehrt, was nicht als ein Eins *für Anderes* dazuſein vermag, das vermag auch nicht Object zu ſein. Man kann dieſe Bedeutung die *ontologiſche* nennen.

Der Grund des Seins iſt das *Weſen*, das, als Subject, ſich in ſeiner *Erſcheinung* als Object ſetzt. Das Subject iſt der Grund, das Object iſt die Folge. Dies iſt die *ätiologiſche* Bedeutung von Subject und Object. Mit ſeiner Erſcheinung tritt das Weſen in die Objectivität. Für den Begriff der

Erſcheinung wird oft der Begriff Ding als ſynonym gebraucht. Ob man ſagt, alle Dinge, oder alle Objecte iſt gleichbedeutend.

Die Einheit des Weſens als die ideelle Urſache wird zur ſubjectiven Urſache oder zum Zweck, der ſeinen Begriff durch ſeine Thätigkeit realiſirt. Er iſt das Subject, ſeine durch ihn geſetzte Realität ſeine Objectivität. Die Urſache geht als ideelle ihrer reellen Verwirklichung voraus. Sie macht das Reelle, das ſie als ein vorgefundenes Daſein zum Mittel für ſich beſtimmt, von ſich abhängig und kehrt durch ſeine Geſtaltung zu ſich zurück. Dies iſt die teleologiſche Bedeutung von Subject und Object. Die durch den Zweck geſetzte Realität iſt von der ſich ſelbſt beſtimmenden Urſache als Daſein unterſchieden; ſie iſt ihre Erſcheinung; aber ſie iſt, als Object, im Inhalt mit ihrer ideellen Urſache mehr oder weniger identiſch. Die Realität des Objects kann mit dem Begriff, der ihre Urſache iſt, in Anſehung der Congruenz verglichen werden. Das Subject, die Urſache, bleibt gegen das Object, ſeine Wirkung, eben ſo ſelbſtſtändig, als das Object, nachdem es einmal äußerliche Selbſtſtändigkeit gewonnen, gegen das Subject. Der Zweck iſt eine freie Urſache, die ſich als eine freie Wirkung ſetzt, denn es kann ein Subject einen Zweck haben, ohne ihn auszuführen, und es kann einen Zweck, den es hat, durch die Art und Weiſe ſeiner Ausführung zerſtören. Der Zweck iſt noch eine ganz abſtracte Kategorie, die in concreto allen möglichen Inhalt, auch das Alberne, Unvernünftige, Böſe, in ſich aufzunehmen vermag.

Die Wahrheit des Zweckbegriffs iſt daher diejenige ideelle Urſache, die, als allgemeine, ſich ſelbſt zum Beſondern und Einzelnen als ihren nothwendigen Unterſchieden beſtimmt. Das Allgemeine verwirklicht ſich als Zweck in ſeinem Beſondern und das Beſondere verwirklicht ſich als Zweck in ſeinem Einzelnen. Das Beſondere iſt das Mittel für das Allgemeine, wie das Einzelne das Mittel für das Beſondere. Umgekehrt aber iſt das Beſondere der Zweck des Einzelnen und das Allgemeine der Zweck des Beſondern. Da jedoch das Beſondere die Mitte

iſt zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen, ſo iſt eben ſowohl das Einzelne Zweck des Allgemeinen, als das Allgemeine Zweck des Einzelnen, denn durch das Beſondere geht das Allgemeine ſelber in das Einzelne, wie das Einzelne in das Allgemeine über. Jedes Moment iſt Urſache und jedes iſt Wirkung. Jedes iſt ſich ſelbſt Zweck und jedes hat ſeinen Zweck in dem andern. Jedes iſt Zweck und jedes iſt Mittel. Jedes iſt Moment und jedes iſt Totalität.

Hier empfängt das Wort Subject die Bedeutung, daß der Begriff als Einheit ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen beſtimmt. In ihnen ſetzt er ſeine Objectivität. In den formalen Logiken wird dies Verhältniß oft mit dem des Dinges und ſeiner Eigenſchaften vermiſcht, aber Niemand wird, bei genauerer Beſinnung, das Allgemeine, Beſondere und Einzelne Eigenſchaften des Begriffs nennen, denn jedes Moment iſt, als ein für ſich ſeiendes, ſelbſt Subject und macht, inſofern es ſich durch ſeine Einheit mit einem der andern Momente beſtimmt, dieſes zu ſeinem objectiven Unterſchiede, den wir hier Prädicat nennen. Es iſt, nach Außen hin, für Anderes, was es an ſich iſt, in dieſer ſeiner Beſtimmtheit. In ihr hat es ſeine Objectivität, die nicht mehr eine zufällig beſtimmbare, ſondern eine durch den Inhalt des Begriffs nothwendige iſt, weil das Allgemeine nur ſein kann das Beſondere oder Einzelne, das Beſondere nur das Allgemeine oder Einzelne, das Einzelne nur das Beſondere oder Allgemeine. Dieſe Fälle erſchöpfen die einſeitige Beſtimmung des Prädicats.

Dieſer Proceß iſt die logiſche Bedeutung von Subject und Object. Weil aber der logiſche Begriff ſeine Verwirklichung mit dem Einzelnen als der concreten Einheit ſeiner ſelbſt mit dem Beſondern und Allgemeinen abſchließt, ſo iſt daſſelbe als das totale Subject auch das totale Object. Jedes Einzelne iſt nothwendig zugleich das Beſondere eines Allgemeinen und das Beſondere wie das Allgemeine als ſein Inhalt haben nur in ihm die Form wirklicher Exiſtenz. Wird unter Objectivität die Realiſirung des logiſchen Begriffs verſtanden, ſo iſt

das Einzelne die Spitze derſelben, denn es iſt nicht blos ein für ſich ſeiendes Eins, ein Ding, eine zweckmäßige Wirkung, ſondern es iſt in ſeiner Beſonderheit allgemeines Fürſichſein, concretes Subject.

Es haben ſich uns folglich folgende Hauptbedeutungen des Wortes Subject und Object ergeben: 1) die entologiſche des Fürſichſeins und des Anſichſeins; 2) die ätiologiſche des Weſens und ſeiner Erſcheinung; 3) die teleologiſche des Zwecks und ſeiner Verwirklichung; 4) die logiſche des allgemeinen Begriffs und ſeiner Realiſirung im Einzelnen. Die logiſche Form des Begriffs iſt allen Begriffen gemeinſam, welches auch ihr Inhalt ſei. Auch der Begriff des Negativen in allen ſeinen Möglichkeiten iſt hievon nicht ausgenommen. Was aber der beſtimmte Begriff ſei, wird durch die Idee geſetzt, der er angehört. Sie iſt das conſtitutive Princip für den beſtimmten Begriff. Die Idee als das ſchlechthin productive Subject objectivirt ſich in der Totalität ihrer Gattungen und Arten. Weil ſie das abſolute Maaß oder Ideal aller ihrer Vereinzelungen bleibt, ſo nennen wir ihre Objectivirung ihre Darſtellung. Die Objectivität der Idee genügt ſich nur in ihrer ſyſtematiſchen Totalität.

Dieſe hier kurz aufgezählten Beſtimmungen erſchöpfen den Begriff von Subject und Object völlig, ſofern derſelbe ganz in abstracto ohne Beziehung auf einen beſtimmten Inhalt gedacht wird, denn wird zu einem ſolchen übergegangen, ſo entſtehen natürlich ſofort ſpecifiſche Modificationen. In der Natur haben die lebendigen Organismen an der unorganiſchen Welt ihr Object. Im Geiſt iſt der einzelne Geiſt als Ich das Subject, das ſich auf Alles, was es nicht iſt, als auf ſein Object bezieht. Das Object ſteht dem Subject als ein von ihm an ſich unabhängiges Daſein gegenüber, aber zum Gegenſtande wird es für das Subject erſt dadurch, daß es ſeinem Bewußtſein daſſelbe als ein Anderes entgegenſetzt. Das Object erſcheint ihm nur, ſofern es daſſelbe durch ſeine Spontaneität ſich zum Object macht.

Dieſe Entgegenſetzung iſt die gewöhnliche, die uns bei den Worten Subjectivität und Objectivität vorſchwebt. Sofern aber das Subject ſich zur freien Urſache eines durch ihn geſetzten Daſeins macht, *entäußert* es ſich darin ſeines Weſens; es objectivirt ſich in ſeinen *Thaten*, die nicht geſchehen können, ohne nicht zuvor gewußt und gewollt zu ſein. Das handelnde Subject macht ſich in ſeiner That nicht nur für ſich, ſondern auch für Andere, denen es darin als das erſcheint, was es an ſich iſt, zum Gegenſtande. Dies iſt der Begriff der geiſtigen Objectivität, die ſich wieder mannigfach ſpecificirt. In den Thaten der ſittlichen Freiheit, in den ſocialen und politiſchen Organismen, in den Werken der Kunſt und Wiſſenſchaft, in den Handlungen des Cultus, gibt ſich der Geiſt ſeine objective Darſtellung.

Wenn man von Objectivität in Sittlichkeit, Kunſt, Wiſſenſchaft, Religion ſpricht, ſo verſteht man darunter die *freie Entäußerung des Subjects an die Nothwendigkeit* der Sache ſelbſt, eine Entäußerung, welche die höchſte Kraft des Subjects herausfordert, ſich gegen ſeine eigene Zufälligkeit negativ zu verhalten und in ſich nichts gewähren zu laſſen, als was die Idee ſelber erheiſcht.

Dies iſt der höchſte Begriff, den wir mit dem Ausdruck Objectivität verbinden und der auch Hegel vorgeſchwebt hat, wenn er in der Einleitung zum objectiven Begriff davon ſpricht, daß das Objective das An- und Fürſichſeiende, das Wahre und Grundſätzliche ſei; eine Definition, mit welcher die nachfolgende Abhandlung, welche die Objectivität in das Mechaniſche, Chemiſche und äußerlich Teleologiſche ſetzt, nicht übereinſtimmt. Das wahrhaft Objective iſt die adäquate Darſtellung des Begriffs der Idee in der Realität der Erſcheinung.

Kleine Controverſen mit Profeſſor Michelet.

Ich bin mit meiner Selbſtvertheidigung eigentlich zu Ende. Es würde aber gegen die viele Mühe, die Profeſſor Michelet

ſich um meine Belehrung gegeben hat, undankbar ſein, ihm nicht auch in einige der ſpeciellen Vorwürfe zu folgen, die er mir gemacht hat. Er würde ſich beklagen können, daß ich es verſchmäht hätte, ihm in dem empfindlichſten Theil ſeines Angriffs zu begegnen. Gern, ich geſtehe es, gehe ich auf dieſe Vorwürfe nicht ein; nicht ihres Inhaltes, ſondern ihrer Form wegen. Michelet nennt mich immer einen Freund der Schule, aber die Ausdrücke, in denen er, der Philoſoph der Hauptſtadt, der Metropole der Wiſſenſchaft, den verirrten, fehlenden Freund in der Provinz zurecht weiſt, ſind oft nichts weniger, als freundſchaftliche. Man würde ſie wohl nicht unrichtig bezeichnen, wenn man ſie grob nennte. Wendungen, wie Saubiebe, Bombaſt, Verballhornung, Weichſelzöpfe von Widerſprüchen, ordinäre Logik und ähnliche, ſind gewiß keine Artigkeiten. Doch will ich darüber nicht richten und ſie als eine gerechte Vergeltung für die Grobheit anſehen, mit der ich ſelber in jungen Jahren den Hofrath Bachmann in Jena behandelt habe. Beſonders ſpürte ich das humoriſtiſche Walten der Nemeſis, als ich Laſſalle's Demonſtration des objectiven Begriffs las. Faſt eben ſo hatte ich 1834 in meinem Sendſchreiben an Bachmann S. 64 ff. die Hegelſche Objectivität demonſtrirt. Welch' ſchöne Wendung, mich noch tiefer zu erniedrigen, hätte Michelet nehmen können, verſichernd, ich ſei nicht nur zu Kant, ſondern zu Bachmann's Antihegel heruntergeſunken! Michelet hat ſtets eine ſeltene Aufrichtigkeit gezeigt, die ich an ihm ſehr hoch achte. Dieſer Aufrichtigkeit und ſeinem feurigen Temperament will ich ſeine Grobheiten zuſchreiben und mir nicht einreden laſſen, daß er auch mißwollend geweſen ſei. Ich meinerſeits erkenne auch in ſeinen Herbheiten das wohlwollende Beſtreben, mich zur Hegelſchen Orthodoxie zurückzuführen, und dieſem Wohlwollen bin ich eine Entgegnung ſchuldig.

Durch die ganze Summe der Specialvorwürfen, die mir im zweiten Heft des erſten Bandes des „Gedankens" gemacht worden, zieht ſich natürlich vor Allem der Generalvorwurf, daß ich einen Gott annehme, deſſen Denken die Vernunft iſt, welche

wir Menſchen in unſerm Denken auch als die unſrige zu erkennen ſtreben. Ich äußere daher, daß das vorſchöpferiſche Wollen Gottes nur in der Geſtalt des Denkens exiſtiren könne und daß Denken die Priorität vor dem Sein habe, weil ihm die Superiorität über demſelben zukomme. Vorſichtig füge ich I, 95 hinzu: „Allein mit ſolchen Ausdrücken ſuchen wir nur die Mißverſtändniſſe abzuwehren, welche in dem Dualismus von Sein und Denken liegen, wie die Vorſtellung ihn zu haben pflegt.“

Hier werde ich nun gleich barſch angelaſſen, daß ich eine Schöpfung anzunehmen ſcheine. Es wird behauptet, ich lehrte, daß Gott vor dem Schaffen nur Denken ohne Sein ſei und daß er dann erſt das Sein erſchaffe. Es iſt aber erſichtlich, daß ich nur das Verhältniß habe beſchreiben wollen, in welchem das Denken als das urſprüngliche Sein zu ſich ſelber ſteht, inſofern es die Bedingung für das Wollen ausmacht, ohne welches ein ſchöpferiſches Thun undenkbar. Michelet wirft den ſchöpferiſchen Gott bei Seite, denn: „Wir ſind der Anſicht, daß, weil das urſprüngliche Denken das urſprüngliche Sein ſelber iſt, die Vernunft, die den Himmel ewig kreiſen läßt, der ſeiende Himmel ſelbſt iſt.“ In ſolchen Aeußerungen bleibt für mich immer das Myſterium, wie ein urſprüngliches Denken ohne einen urſprünglich Denkenden möglich iſt? Hier muß die Berliner Schule ſich im Beſitz einer beſondern ſpeculativen Erleuchtung befinden, ein Denken ohne einen Denkenden denken zu können. Daß ich das Denken von dem Sein trennte, daß ich das Sein von Gott erſt erſchaffen ließe, daß ich in dem Denken Gottes das Sein nicht zugleich als mitgeſetzt dächte, ſind barbariſche, grundloſe Inſinuationen. Daß ich aber das Sein Gottes von dem durch ſein Schaffen geſetzten Sein unterſcheide, iſt doch wohl ganz in der Ordnung. Hat denn nicht auch Hegel in der Vorrede zu ſeiner Logik von Gott geſagt, daß derſelbe darin gedacht werde, wie er vor Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes exiſtire?

Michelet hat ſich einmal in den Kopf geſetzt, daß ich die Identität des Denkens und des Seins aufgegeben hätte. Ich be-

haupte, daß das Denken innerhalb der Logik nur den Begriff des Seins ſetzt, weil die logiſche Idee die Idee nur erſt im abſtracten Elemente des Denkens iſt und ſonſt gar nicht die abſolute Form alles realen, als Natur oder Geiſt exiſtirenden Seins zu werden vermöchte. „Aber, ſagt Michelet, das concrete Denken müßte doch das Sein ſelbſt in ſich haben. Aus alle dem geht hervor, daß Roſenkranz in der Logik überhaupt nie das wahre Sein, ſondern immer nur den Begriff des Seins zu haben vermeint, alſo nicht weiter als Kant iſt, der dem ontologiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes vorhält, daß er aus dem Begriff das Sein herausklauben wolle." Allein vom Sein als ſolchem iſt in der Logik wirklich nur der Begriff möglich, weil das Sein in ihr nur erſt als Gedanke exiſtirt. Wenn aber der Begriff Gottes gedacht wird, ſo iſt das ſchon ein Begriff des Seins von beſtimmtem Inhalt, aus deſſen Beſtimmtheit eben die Nothwendigkeit ſeiner Realität im ontologiſchen Beweiſe erſchloſſen wird. In Kant's Polemik gegen denſelben verwechſelte Kant, wie nun oft genug nachgewieſen, den Begriff des Seins mit der bloßen Vorſtellung irgend eines Daſeins z. B. von hundert Thalern. Michelet erinnert ſich hieran ſogleich ſelber, ſchiebt mir nun eine gleiche Vertauſchung als wahrſcheinlichen Grund meiner Aeußerung unter und degradirt mich zur Strafe nicht nur bis unter Kant, ſondern bis unter Aeneſidemus Schulze. O Schulze, wer hätte das gedacht, als ich im Sommer 1823 in Göttingen dich auf dem Katheder anſtaunte, weil du der erſte Profeſſor der Logik warſt, den ich zu ſehen bekam! Wie habe ich dich in meiner Geſchichte der Kantſchen Philoſophie abgefertigt! Und nun bin ich deines Gleichen geworden! Es lebe die Komödie! Kant und Aeneſidemus Schulze, wie es auch zwiſchen uns ſtehe, ich bleibe, Michelet gegenüber, dabei, daß wir in der Logik, auch in der ſpeculativen Logik, es nur mit dem abſtracten Begriff des Seins zu thun haben. Das logiſche Sein iſt zwar, aber es iſt nur Gedanke. Ich möchte doch wiſſen, was Hegel ſonſt mit ſeiner

Definition der Logik hätte ſagen wollen, daß ſie die Wiſſenſchaft von der Idee im abſtracten Elemente des Gedankens ſei? —

Bei der Kategorie des Werdens läßt mich Michelet ſagen, daß „es Begriffe gibt, welche das Werden von ſich ausſchließen. Von Gott kann man ſchicklicher Weiſe nicht ſagen, daß ſein Sein ein Werden iſt.“ Michelet opponirt: „Warum nicht? Da das Abſolute Proceß iſt, ſo iſt das Werden ein bleibendes Moment in ihm, ohne welches wir nur die todte Ruhe und Abſtraction des höchſten Weſens hätten. Unbegreiflicher Weiſe leſen wir dann ſechs Seiten weiter, S. 130: Gott iſt dasjenige Weſen, welches allein das ſchlechthin durch ſich ſelbſt gewordene und werdende iſt.“ Und nun bekomm' ich meine Predigt über ſo gedankenloſe Widerſprüche!

Nicht wahr, Michelet citirt mich ad pagnam? Iſt mehr Genauigkeit zu verlangen? Ich werde mich aber doch wohl ſelber noch genauer citiren müſſen. Ich ſage I, 123: „Der wirkliche Begriff des Seins iſt, ein werdendes zu ſein. Es gibt freilich Begriffe, welche das Werden *als ein räumliches und zeitliches* von ſich ausſchließen.“ Dieſe Worte, als ein räumliches und zeitliches, hat Michelet ausgelaſſen. Mit Bezug auf ſie fahre ich fort: „Von Gott kann man ſchicklicher Weiſe nicht ſagen, daß ſein Sein ein Werden iſt, weil er immateriell, ſchlechthin ſich ſelbſt gleich und ewig iſt und weil man in den Pantheismus fällt, wenn man das Werden von ihm ausſagt. Dennoch hat ſelbſt der radicale Monotheismus nicht vermeiden können, das Werden in ſeine Beſchreibung einzumiſchen und läßt den Jehovah ſagen: Ich bin, der ich war und ſein werde! Denken wir Gott als lautere *Thätigkeit*, ſo iſt darin das Werden als ein obgleich verſchwindendes Moment mitgeſetzt.“ S. 130 äußere ich: „Wenn wir ſagen, wir wüßten zwar, daß Gott, allein nicht, was er ſei, ſo leuchtet ein, daß wir das Erſtere gar nicht ſagen könnten, ohne Gott von anderem Daſein zu unterſcheiden. Unterſcheiden wir ihn aber, ſo müſſen wir auch ſeine Qualität ſetzen, z. B. dasjenige Daſein zu ſein, welches allein das ſchlechthin durch ſich ſelbſt gewordene und werdende

ist Gott wird, was er ist, durch sich selbst." Wo ist hier ein Widerspruch, eine philosophische Incorrectheit? Daß ich mit den letzten Worten auf den actus purus der aseitas anspiele, wird doch wohl oder sollte wenigstens für jeden Philosophen klar sein.

Wie soll man ein solches Citiren nennen? Bei der Controverse über Grenze und Schranke zieht Michelet verschiedene Sätze zusammen und läßt mich z. B. schreiben: „Ueber seine Grenze kann etwas nicht hinaus; die Grenze ist als solche unabänderlich." Die zweite Hälfte dieses Citats steht aber fast eine Seite weiter, als die erste und lautet S. 141 vollständig so: „Die Grenze ist als solche unveränderlich, wenn auch der Punct ihres Erscheinens sich verändern kann. Die Schneegrenze ist an einen bestimmten Grad der Temperatur gebunden, sie erscheint aber eben deswegen in ihrer verticalen wie in ihrer horizontalen Ausdehnung als eine sehr mannigfaltige Curve." Michelet will mich nämlich in den Verdacht bringen, als ob ich die Festigkeit der Grenze mit ihrer Veränderlichkeit nur scheinbar in Uebereinstimmung brächte. Ich soll diese Begriffe so behandeln, als ob sie schon auf der Stufe des Wesens stünden. S. 93 sagt er umgekehrt: „Um das vollkommene Herabfallen des Standpuncts des Wesens in die reine Endlichkeit bei Rosenkranz, Ihnen, meine Herren, recht anschaulich zu machen, greife ich unter zehn beliebigen Sätzen p. 305 folgenden heraus: Die specifische Bestimmtheit eines Wesens ist die in ihm gesetzte Schranke. — Hegel würde die Hände über den Kopf zusammengeschlagen haben, wenn er von einem solchen logischen horrilulo dicto gehört hätte. Da haben wir offenbar die Theorie von einem höchsten Wesen und vielen endlichen Wesen, ja von einer ganzen Stufenreihe der Wesen, wie es S. 314 noch ganz ausdrücklich geschrieben steht; — ein theistischer Rationalismus vom reinsten Wasser. Wir Deutsche sprechen freilich im gemeinen Leben von vielen Wesen. Die Philosophie soll aber eben die Sprache des gemeinen Lebens läutern, indem sie die Vorstellungen berichtigt und in speculative Gedanken verwandelt. Und so drücken sich die Franzosen correcter aus, indem sie sagen: les êtres."

Wie? Hegel ſoll die Hände zuſammenſchlagen, weil ich von einem Weſen, von einer Stufenreihe der Weſen ſpreche? Wie, es ſoll dieſer Ausdruck ein logiſches horribile dictu ſein? Wie, die Franzoſen ſollen correcter als wir: les êtres, ſagen? Gebrauchen ſie denn nicht auch den Singular: un être? Wie, den Deutſchen ſoll verboten ſein, was Franzoſen erlaubt iſt? Und dies wagt Michelet gegen mich zu ſchreiben, der 1836 in ſeiner Esquisse de Logique p. 6 ſagt: „Chaque negation étant étroitement liée avec un être, la negation de tel être possède aussi l'être. Mais cet être est un autre être. Chaque être est, sans doute quelque chose, le point lumineux de l'être, qui lui est resté, et toutes ses privations, il les trouve autour de lui comme d'autres êtres. Cette hétérogénéité des êtres constitue justement leur finitude." Ich überlaſſe es den Freunden des Berliner Gedankens, wie ſie dies Verfahren nennen wollen. —

Michelet behauptet, daß ich den Standpunct der Eleatiſchen Alleinheitslehre ganz verkannt habe. Er ſagt: „Erſt nachdem Alles Eins geworden, müſſen die Vielen daraus entwickelt werden, indem jedes Endliche nur als ein Spiegel der Einheit erſcheint, alſo die Vielen, wie die Arten, noch keine wahre Individualität darſtellen. Zur wahren Individualität oder Vereinzelung kommt es erſt auf dem Standpunct der Objectivität." Daß bei dem Eins noch nicht an die Vereinzelung im Sinne des Begriffs des Allgemeinen zu denken, iſt richtig, daß aber der Eleatiſche Standpunct mit dem Eins zu thun habe, iſt falſch. Die Allheit deſſelben iſt nicht die Summe der Eins, ſondern die Einheit des Ganzen, die durch alles Daſein hindurchgehende Einheit des Seins. Das Eins aber iſt das Fürſichſein, nicht die Identität des Seins in der Scheindifferenz des Daſeins. Bei den Eleaten wird nicht Alles Eins, aus welchem, wie Michelet ſagt, die Vielen entwickelt werden könnten, ſondern Alles iſt ewig daſſelbe Eine, weil nur das Sein iſt und das Nichtſein nicht iſt. —

Ich habe in meiner Logik alle Begriffe immer nur nach ihrem logiſchen Inhalt betrachtet und jede Vermengung und

Vermiſchung mit Theologumenen, mit theologiſcher Qualificirung ſorgfältig vermieden. Michelet aber ſpürt bei mir fortwährend meinem Theismus nach. Er behauptet daher, daß das Unendliche bei mir nichts ſei, als das außerweltliche Unendliche, welches die für ſich ſeiende Einheit, die es ſelbſt im abſoluten Sein beſitzen ſoll, dem Endlichen auch leih- und theilweiſe überlaſſe. Ich bin mir nicht bewußt, zu dieſem Urtheil Anlaß zu geben. Zu großer Ueberraſchung lieſt man dann auch plötzlich das gerade Gegentheil, daß nämlich bei mir jedes Endliche zum Werth und zur Würde eines Fürſichſeienden erhoben ſei und damit ſein beſchränktes Daſein zu einem affirmativ Unendlichen aufſpreize. Ich habe den Unterſchied ſowohl als die Einheit des Unendlichen und Endlichen gelehrt; den Unterſchied, ſo ſoll ich die Einheit leugnen; die Einheit, ſo ſoll ich den Unterſchied verkennen. Statt aller Antwort will ich aus Michelets Logique ein paar Stellen citiren; p. 8: „L'infini reconnoit dans chaque être fini un moment de son être; chaque être fini est une théophanie. L'infini est pour soi dans les êtres finis, qui pour lui cessent d'être autres; il a surmonté l'hétérogénéité.“ Und p. 18: „Le diamant de l'infini ne brille que sur le fumier de la finitude.“ Hegel ſelber warnt davor, den Ausdruck Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen nicht in dem falſchen Sinn einer unterſchiedloſen zu nehmen. Hieran erinnernd, ſage ich I, 153: „Wird daher jener Ausdruck der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen weiter zu den Formeln ausgebildet, daß das Unendliche das Endliche, oder daß das Endliche das Unendliche ſei, ſo entſteht die Monſtroſität des Pantheismus, ſobald man dem Unendlichen die Bedeutung Gottes, dem Endlichen die Bedeutung der Welt oder des Menſchen, oder der einzelnen Dinge unterſchiebt.“ Michelet citirt dieſen Paſſus in folgender Contraction: „Dann iſt aber eben das Unendliche ſelbſt das Endliche und das Endliche ſelbſt das Unendliche und S. 153 — die Monſtroſität des Pantheismus iſt da.“ Michelet behauptet, daß das Abſolute in jedem Individuum

ſei, will aber wieder nicht, daß das abſolute Individuum als ein empiriſches gefaßt werde.

Das Abſolute ſoll als wirkliche Perſon nur in den einzelnen Perſonen exiſtiren, aber es ſoll nicht für ſich ſelbſt Perſon ſein. Wenn eines guten Tags der letzte Menſch den letzten Athemzug gethan hätte, ſo wäre damit auch alle Perſönlichkeit im Univerſum erloſchen. Der abſolute Geiſt wäre todt. Der Diamant des Unendlichen ſoll eben, wie er ſagt, nur auf Miſthaufen des Endlichen glänzen. Esquisse de Logique p. 48: „L'individu, le sujet est dans l'absolu, mais pas tel ou tel sujet empirique. L'absolu est l'universel, s'individualisant dans chaque sujet. Ce sujet absolu est le même dans tous les individus, la véritable personnalité de l'absolu, la seule, qui existe. Cette personnalité absolue, le véritable moi de chacun, vit éternellement, quels que soient les individus, dans lesquels il se realise et quelque différent que soit leur caractère. Mais admettre une personne extramondaine hors des autres individus, signifierait en faire un être fini, un individu numerique, augmentant d'une unité la quantité des individus finis.“ Wenn das Abſolute nicht für ſich ſelbſt, wenn es nur in der unbeſtimmten, entſtehenden und vergehenden Vielheit der Einzelnen Perſon iſt, ſo iſt es nicht wirkliches Subject. Das Allgemeine ſoll ſich in jedem Subject individualiſiren. Wie verſchieden die Individuen auch ſeien, ſo ſoll doch in ihnen die abſolute Perſönlichkeit als das wahre Ich eines jeden leben. Das thut jede Gattung der Pflanzen und Thiere auch in ihren Individuen und ſo ſind auch die empiriſchen Individuen die Verwirklichung des Abſoluten. Michelet ſagt, daß nicht dies oder jene empiriſche Individuum das Abſolute ſei. Er will damit offenbar, indem er ſo die Abſolutheit wieder der Gattung zuwirft, beſonders der Einzigkeit eines Gottmenſchen entgegentreten. Vor Allem will er die Exiſtenz Gottes als des abſoluten Subjectes negiren, weil Gott, als die abſolute Perſon, wie er meint, nur noch eine Perſon mehr zu den übrigen wäre und nichts, als ein endliches empiriſches Eins, ſein würde. Freilich,

wenn Gott nicht ſchlechthin unendlich wäre, ſo würde er eine Perſon nur neben andern Perſonen, nur eine Vermehrung der vielen Subjecte um noch ein Subject ſein. Aber Gott iſt nicht, wie der Menſch, durch die Natur in ſeiner Exiſtenz bedingt, denn die Abſolutheit im Wiſſen und Wollen iſt der Charakter ſeiner Individualität. Die Menſchen wiſſen das im Grunde auch ſehr wohl und die innere Uebereinſtimmung ihrer Vorſtellung von Gott iſt viel größer, als man nach der äußern Differenz der Cultusformen u. ſ. w. erwarten ſollte. Wir Menſchen ſind Götter, ſagte ſchon Herakleitos, aber ſehr deutlich ſetzte der Dunkle hinzu: ſterbliche. Nichts hatte Heinrich Heine an der Hegelſchen Philoſophie in Berlin ſo ſehr gefallen, als daß ſie ihn zum Gott decretirte. Als er aber Jahre lang in Paris auf einer Matratze hinſiechte, fühlte er nur zu ſchmerzlich, daß er zwar ein lorbergeſchmückter Apollo, aber ein ſterblicher ſei, der noch lebend ſchon Leichenduft hauchte und der in langen, langen und qualvollen, ſchlafloſen Nächten ſogar zu ſeinem alten Jehovah wieder eine ſehr ernſte Neigung bekam. Jeder Menſch, wer er auch ſei, kann ſich im Geiſt zu Gott als dem abſoluten Geiſt erheben, aber kein Menſch iſt ſelber der abſolute Geiſt. Die Einheit des Menſchen mit Gott enthält auch ihren Unterſchied, weshalb ſie nur als Einigung, als lebendiger Proceß exiſtirt. In dem freien Verhältniß des Menſchen zu Gott findet weder Auguſtiniſche Prädeſtination, noch das Marionettenthum Leibnitziſcher Monadologie ſtatt.

Ich will hier gleich einen andern Punct berühren, der noch mit dem Begriff des Unendlichen zuſammenhängt. Es wird mir nämlich von Michelet der Widerſpruch vorgehalten, daß ich die Subſtanz als das ens per se subsistens definire und doch behaupte, ſie könne auch ſo beſchaffen ſein, daß ſie, ihre Exiſtenz zu bewirken, ſich anderes Daſein vorausſetze; und ferner, daß ich bei der unendlichen Zweckthätigkeit diejenige, die ſich ſchlechthin ſelbſt genügt und diejenige, die ſich eine Vorausſetzung macht, unterſcheide. Dieſer Widerſpruch wird aber von mir ſelber dadurch aufgelöſt, daß ich nachweiſe, wie die Subſtanz oder der in ſich

unendliche Zweck es selber ist, der sich die Voraussetzungen macht, deren er bedarf. Diese Untersuchung führt zu dem Verhältniß zurück, welches zwischen dem Bedingten und Unbedingten existirt. Die Bedingung ist nicht die hervorbringende Ursache, wohl aber der äußere Grund, dessen sie bedarf. Insofern ist sie von ihm abhängig und er in seiner relativen Selbstständigkeit gegen sie unbedingt, wie die Luft gegen das Athmen, die Farbe gegen das Malen u. s. w. Die Substanz sowohl als der unendliche Zweck sind in sich unbedingt, aber sie setzen sich auch Bedingungen voraus, die sie in sich aufheben.“ Der Staat z. B. ist sich selbst Zweck, er ist in sich unendlich, aber ohne ein Land, ohne Menschen, ohne eine herrschende Sprache u. s. w. kann er nicht existiren. Ein Land als solches ist noch kein Staat, es muß erst durch Menschen zum politischen Eigenthum gemacht werden; Menschen in ihrer atomistischen Vereinzelung sind auch noch kein Staat, sondern sie müssen ihre persönliche Atomistik erst in die Einheit allgemeiner Gesetzlichkeit aufheben u. s. f. So ist auch die Nahrung nicht Ursache des Lebens, das, als causa sui, nur aus sich selbst entspringt; aber ohne Nahrung kann sich das Leben nicht in seiner Thätigkeit erhalten u. s. w. Das ist es, was ich habe sagen wollen, was ich gesagt habe und was vollkommen richtig ist. —

Spöttelnd lobt mich Michelet, daß meine Worterklärungen der Maaßlosigkeit den Gebrüdern Grimm nichts zu wünschen übrig ließen. Dann fährt er fort: „Und mitten unter solchen lexikalischen Amplificationen stehen wir mit Einem Male nicht wenig verdutzt vor einer Phrase, die plötzlich die ganze Akataleypsie des Kantischen Standpunctes hereinbringt: die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbstbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßlosigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. — Man sollte doch denken, daß eben wegen der Selbstbegrenzung die Maaßlosigkeit und Unergründlichkeit ausgeschlossen wäre. Aber nein! Und so ist die ganze Darstellung des Wesens ein vollkommenes auf dem Kopf stellen des Hegelschen Standpunctes.“ Ich referire hiergegen meine eigenen Worte

I, 262: „Auch das Unendliche der Quantität nennen wir maaßlos. Es iſt das Unermeßliche, für deſſen Grenzenloſigkeit ein Maaßſtab unmöglich iſt und deſſen Weite auch nicht durch annähernde Werthe ſich darſtellen läßt. Die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbſtbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßloſigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. Der Raum iſt unermeßlich, aber die Schönheit eines wahrhaften Kunſtwerks oder die Heiligkeit eines gottgeweihten Lebens iſt unergründlich. Das Schöne kann nicht zu ſchön, das Heilige nicht zu heilig ſein." Iſt die Schönheit des Homeriſchen Epos, iſt die Heiligkeit des Lebens Chriſti nicht unergründlich? Je mehr wir uns in ihre Unendlichkeit vertiefen, um ſo mehr Schönheit, um ſo mehr Heiligkeit enthüllen ſie uns. Wie ſehr würde ich den bedauren, der mir ſagte, er ſei mit ſolchen Gegenſtänden ſchlechthin fertig, er habe ſie abſolut ergründet. Nein, die Unendlichkeit, die ſich hier aufthut, iſt durch ihre eigene Weſenheit unergründlich. Was die Unermeßlichkeit extenſiver Weiſe, das iſt die Unergründlichkeit intenſiver Weiſe. Unerſchöpflich quillt ihr Born. Profeſſor Michelet hat ſich, wie es ſcheint, zu ſehr in ſeine Dogmen und ſeine Terminologie hineingedacht, um gegen Andere billig zu ſein. Er genirt ſich nicht, von Hegel, wo es ihm nöthig ſcheint, abzuweichen, aber wehe demjenigen, der nicht mit ſeinen Abweichungen übereinſtimmt! So tadelt er mich, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Zahl in die Metaphyſik aufgenommen habe, weil derſelbe erſt in die Naturphiloſophie falle. Aber Zahl iſt nur ein anderer Ausdruck für Quantum. Die Arithmetik wird oft, indem man ſie der Geometrie als der Raumlehre gegenüber ſtellt, aus dem Zeitbegriff abgeleitet, weil das Zählen eine Reihe ſei, in welcher ſich die Zahlen, wie in der Succeſſion der Zeit die Momente, einander folgten. Allein es iſt klar, daß der Zeitbegriff nicht das Geringſte mit dem Zahlbegriff zu thun hat, denn wenn die Succeſſion hier eine zeitliche Bedeutung haben ſollte, ſo müßte allerdings ſchon bei dem Begriff des Werdens, weiter bei dem Begriff der Veränderung und der Verurſachung der Zeitbegriff her-

angezogen werden, wie ja auch von Hume und Kant geschehen ist. Alles Werden, Verändern, Wirken fällt in die Zeit. So gut aber die Metaphysik diese Begriffe in ihrer zeitlosen Abstraction betrachtet, eben sowohl den Begriff des Eins, des Quantums, der Reihe, der Gleichung u. s. w. Bei dem Verhältniß von Größen kommt es gar nicht auf die Dimensionen der Zeit an. Daß ein Quantum doppelt so groß ist, als ein anderes, daß es sich als Summe oder Product bildet, hat mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht das Geringste zu thun. Die Arithmetik, die, der Geometrie gegenüber, eine Wissenschaft der Zeit sein soll, kümmert sich gar nicht um die Zeit, was sie doch thun müßte, wenn man sie selbst, wie vorgegeben wird, aus dem Zeitbegriff ableitete. Es bleibt daher nichts übrig, als, was auch Lambert bereits in seiner Architektonik des Ersten und Einfachen sehr ausführlich that, den Zahlbegriff in der Metaphysik abzuhandeln. Permutation, Variation, Combination; Summe, Product, Potenz; Reihe, Periode, Gleichung, sind metaphysische Begriffe, die schon vorangehen müssen, um die Wissenschaft der Raumfiguration, die synthetische wie die analytische Geometrie, möglich zu machen. Die Zurückführung aller Raumgestaltung auf das fundamentale Verhältniß von Ordinate und Abscisse enthält schon alle jene Bestimmungen der Größe in sich. Die Theorie der Zahlen, wie sie von den Franzosen ausgegangen und von den großen Deutschen Mathematikern Gauß und Jacobi vorzüglich gefördert ist, birgt in ihren Formeln sogar noch viele Begriffe, die noch gar nicht oder nur erst sehr unvollkommen philosophisch ausgedrückt sind, weshalb der Metaphysik durch das Studium der höhern Arithmetik sogar noch vielfache Bereicherung bevorsteht. Wenn Michelet die Ableitung der Arithmetik aus dem Quantum eine Monstrosität in der Logik nennt, so hat ihm dabei offenbar die mechanische Seite des Calculs vorgeschwebt, deren specielle Technik allerdings in die Theorie des Rechnens gehört. Wenn es eine Verkehrtheit ist, die Dialektik des Begriffs durch Zahlen darstellen zu wollen, die im besten Fall nur approximative Symbole für einige Abstractio-

nen liefern, ſo iſt es doch etwas ganz Anderes, den Begriff und die Dialektik des Quantums abzuhandeln, wo die Zahl ihr Hausrecht hat. Hegel hat ſich ſehr heftig gegen die Verwandlung des Denkens in ein Rechnen erklärt, das aus dem Schließen einen nur quantitativen Proceß machen will, aber er hat den Begriff der Rechnungsarten, den Begriff des Differentials und Integrals und den Begriff des Mechanismus ſelber in ſeine Logik aufgenommen. Michelet vergißt in ſeinem polemiſchen Eifer gegen die Todtheit und Aeußerlichkeit der Zahl, daß die gegenwärtige Arithmetik durch die Aufnahme des Begriffs des unendlich Großen und Kleinen ſelber eine vollkommen dialektiſche Wiſſenſchaft geworden iſt. —

Ich habe geſagt, daß Spinoza von den unendlich vielen Attributen, welche die Subſtanz ſoll haben können, nur zwei nenne, weil nämlich der intellectus extra substantiam nur zwei als realiter distincta wahrnimmt. Michelet ſagt dagegen: „Spinoza kennt nicht unendlich viele Attribute der Subſtanz, wie Roſenkranz und Andere ihm zuſchreiben, ſondern eben nur zwei die aber der Qualität nach unendlich ſind.“ Factiſch iſt dies der Fall, aber principiell nicht. Ethices Propositio IX: „Quo plus realitatis, aut esse, unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.“ Und im Scholion zur zehnten Propoſition: „Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; cum nihil in natura clarius, quam quod unum quodque ens sub aliquo attributo debeat concipi et, quo plus realitatis aut esse habent, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimant, habeat; et consequenter nihil tam clarum, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis,“ —

Endlich wirft Michelet auf meine Behandlung des Zweckbegriffs den Schein, als ob dieſelbe aus meiner geiſtigen Armuth in Verhältniß zur reichen Behandlung des Maaßes und des Weſens ſehr kurz ausgefallen ſei. Hieran ſei einzig die Curia supellex ſchuld, die dann immer augenſcheinlicher werde. Meine Teleologie ſei nur ein „dürres Gerippe.“ Dies dürre Gerippe

umfaßt S. 497—540. Wollte man aber anfangen, philoſophiſche Arbeiten in ſolcher Manier nach der Elle zu beurtheilen, ſo müßte man von Hegel bemerken, daß er der Lehre vom Maaß über ſiebzig, der Lehre vom Zweck kaum dreißig Seiten, gewidmet habe. Wie erbärmlich wäre ein ſolches Verfahren! Rührt auch bei Hegel die Kürze ſeiner Teleologie von der curta suppellex, oder rührt ſie vielleicht, was wahrſcheinlicher, von der größern Einfachheit des Zweckbegriffs her? Geht man von dem Zweckbegriff als ſolchem auf die Erſcheinung deſſelben in der Natur, in der Praxis, in der Kunſt über, wie Kant, Heinrich Ritter, Reeſen gethan haben, dann iſt natürlich auch für ſeine Darſtellung eine große Verweitläuftigung möglich.

Recapitulation der Hauptdifferenzen zwiſchen Hegel's Logik und der meinigen.

Nach dieſen in's Kleine, ja Kleinliche ſich verlierenden Streitigkeiten ſei es mir vergönnt, noch einmal überſichtlich die großen Streitpuncte, um die es zu thun iſt, in's Auge zu faſſen.

Ich ſtimme mit Hegel in der Definition der logiſchen Wiſſenſchaft überein, daß ſie nämlich iſt die Wiſſenſchaft vom Begriff der Idee im abſtracten Elemente des Denkens, in welchem der phänomenologiſche Gegenſatz von Subject und Object aufgehoben und jede Beſtimmung des reinen Denkens eben ſo wohl eine Beſtimmung des reinen Seins iſt, d. h. desjenigen, in welchem der Unterſchied des Seins als Natur und Geiſt noch nicht geſetzt iſt. Die ſpeculative Logik iſt Wiſſenſchaft der reinen Vernunft.

Sind die logiſchen Beſtimmungen als reine Gedanken zugleich Beſtimmungen alles Seins, ſei daſſelbe ein der Natur oder dem Geiſt angehöriges, ſo können ſie ſelbſt als ſolche weder nur natürliche noch nur geiſtige ſein. Sie ſind gegen dieſen Unterſchied noch indifferent.

Natur und Geiſt unterſcheiden ſich dadurch, daß die Natur zwar an ſich vernünftig, aber wegen des Elementes der Aeußerlichkeit in ihrer beſondern Geſtaltung dem Zufall nothwendig preisgegeben iſt; daß der Geiſt hingegen nicht nur an ſich, ſon-

dern auch für ſich vernünftig iſt, ſich daher als frei weiß, aber, als endlicher, in ſeiner Exiſtenz durch die Natur bedingter Geiſt nicht nur vermöge derſelben, wie ſie, dem Zufall ausgeſetzt, ſondern auch durch ſeine Freiheit und das Bewußtſein derſelben nothwendig der Willkür fähig iſt, die es ihm möglich macht, dem Begriff der Vernunft abſichtlich und poſitiv zu widerſprechen.

Hieraus folgt, daß die logiſchen Kategorien zu den verſchiedenen Stufen der Entwicklung der Natur und des Geiſtes auch ein verſchiedenes Verhältniß haben. Wird daher eine niedrigere Kategorie auf eine höhere Stufe bezogen, ſo muß ſie eben ſo inadäquat ſich zeigen, als wenn eine höhere Kategorie auf eine niedrigere, unter ihr liegende Stufe angewandt wird. In beiden Fällen entſteht eine logiſche Mißhandlung, eine Verzerrung des Realen.

Da nun das Weſen des Geiſtes die Freiheit iſt, welche ſich mit Bewußtſein ſelbſt zu ihrer Nothwendigkeit beſtimmt, ſo folgt, daß die Kategorie der reinen Nothwendigkeit, die ſich theils mechaniſch, theils chemiſch verwirklicht, unbedingt nur auf die Natur, auf den Geiſt aber nur in ſoweit angewendet werden kann, als er einerſeits in ſeiner Exiſtenz durch die Natur unmittelbar bedingt iſt, anderſeits ſeine Freiheit durch die Bemeiſterung der Natur verwirklicht. Die ſchlechthin geiſtigen Verhältniſſe aber können nicht mehr nur durch die äußere Nothwendigkeit, ſondern nur durch die Freiheit, durch die Subjectivität des Begriffs, richtig gefaßt werden. Mechanismus und Chemismus ſind Proceſſe der reinen Nothwendigkeit, die auf dem Begriff der Subſtanz und der Cauſalität beruhen. Weder im Mechanismus noch im Chemismus iſt Selbſtbeſtimmung, Subjectivität vorhanden. Das, was Hegel die Unſelbſtſtändigkeit des einzelnen mechaniſchen Objects nennt, iſt ſeine Accidentalität in Bezug auf die ihm vorausgeſetzte Subſtanz und das, was er die Spannung des chemiſchen Objects nennt, iſt die Wechſelwirkung der activen und paſſiven chemiſchen Subſtanz. Eine chemiſche Subſtanz kann nach einer Seite hin als Säure, nach einer andern als Baſis ſich verhalten, aber jedesmal iſt ſie im Proceſſe activ und paſſiv auf

jedem Puncte zugleich. Der Geiſt aber, als der actu freie, vermag weder ein mechaniſches noch ein chemiſches Object zu ſein.

Daß die wirkende Subſtanz als die Einheit ihrer activen und paſſiven Thätigkeit Subject, d. h. untheilbare Einheit iſt, lehre ich, wie Hegel, aber ich faſſe die Selbſtbeſtimmung erſt als Zweck überhaupt. Die Subſtanz ſetzt ſich als die ideelle Urſache, die ein anderes Sein beſtimmt, Urſache der Realität ihres Zweckes zu werden, der dem Inhalt nach auch ein zufälliger oder auch willkürlicher ſein kann. Im Begriff des Zweckes als ſolchen iſt noch nicht die Nothwendigkeit als allgemeine geſetzte. Dies geſchieht erſt im Begriff des Allgemeinen, das ſich ſelbſt von ſich als beſonderes unterſcheidet, um ſich in der Einzelheit eine auch äußerliche Wirklichkeit zu geben. Der Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen enthält daher den Zweckbegriff ſchon in ſich, ſetzt ſich im Einzelnen als Object und entwickelt im Urtheil und Schluß die weiteren logiſchen Verhältniſſe, in welche das Einzelne eintreten kann, weil es nicht blos ein Daſein, ein für ſich ſeiendes Eins, ein Quantum, ein Ding, eine Erſcheinung, eine Subſtanz, ein Subject überhaupt, ſondern weil es ein von ſeiner Allgemeinheit und Beſonderheit erfülltes, ein beſtimmtes Subject iſt, in welchem der Begriff ſeine Realität ſetzt. Alle Kategorien des Seins, des Weſens und des Zwecks ſind hierin mitgeſetzt.

Dies iſt die wichtigſte meiner Differenzen von Hegel, der den Mechanismus, Chemismus und die äußere Teleologie als die Formen des objectiven Begriffs darſtellt, durch welche der Begriff als ſubjectiver ſeine Realität erſt hervorbringe.

Ich gehe daher, weil bei mir der Begriff als allgemeiner ſich durch ſeine Beſonderung im Setzen des Einzelnen realiſirt, von dem disjunctiven Schluß als der totalen Vermittelung aller Momente des Begriffs zum Begriff der Idee über, in deren Definition, die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität zu ſein, ich von Hegel nicht abweiche. Wohl aber weiche ich darin von ihm ab, daß ich ſtreng bei dem logiſchen Inhalt des erſt logiſchen Begriffs der Idee als Princip, Methode und Syſtem ſtehen

bleibe und jeden anderweiten Inhalt davon ausſchließe, während Hegel das Leben und das Erkennen hereinzieht. Das Leben aber iſt ein phyſiſcher Begriff und fällt ſomit der Naturphiloſophie anheim. Das Erkennen aber als ein Act des Geiſtes fällt der Philoſophie des Geiſtes anheim. Der Gegenſatz von Subject Object, der für den Begriff des Erkennens nothwendig iſt, fall nach Hegel's eigener Erklärung beim Eintritt in die ſpeculative Logik aufgehoben ſein. „Die reine Wiſſenſchaft, ſagt er, ſetzt die Befreiung von dem Gegenſatze des Bewußtſeins voraus. Sie enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt.“ Das Suchen der Gewißheit der Wahrheit iſt in der Phänomenologie des Geiſtes abgethan, die nach Hegel's Erklärung die Deduction der ſpeculativen Logik iſt.

Unter den Begriff des Erkennens hat Hegel nicht ohne Zwang auch den des Guten ſubſumirt. Da aber der Begriff deſſelben nicht ohne den Begriff der Freiheit zu denken iſt, ſo fällt derſelbe unbedingt der Philoſophie des Geiſtes anheim. Nur unter der Form des Zweckes kommt der Begriff des Praktiſchen auch in der Logik vor, aber nicht in der ſpecifiſchen Geſtalt als Wille. Leben, Erkennen, Wollen, müſſen alſo aus dem Begriff der abſtracten für Natur und Geiſt gleichartigen Kategorien ausgeſchloſſen bleiben.

Hegel ſchließt die Logik mit dem Begriff der Idee als der abſoluten Methode, ich mit dem Begriff der Idee als des Syſtems, zu deſſen harmoniſcher Totalität ſich die Idee als Princip durch ihre Methode entwickelt. Als logiſche iſt ſie aber erſt der nur ideelle Begriff ihrer ſelbſt. Sie ſetzt ſich daher ihr ſelbſt ihre reelle Darſtellung als Natur entgegen. So iſt ſie ſchon adäquate Realiſirung ihres Begriffs, allein erſt an ſich, denn ſie iſt noch nicht der eigene Begriff dieſer ihrer begriffsmäßigen Realität. Die Idee vollendet ſich deshalb erſt dadurch, daß der Begriff als freier, ſelbſtgewiſſer ſich mit Ruhe gegen ſeine Vergegenſtändlichung verwirklicht. Dieſe an und für ſich ſeiende Einheit des Begriffs und ſeiner Realität als ſich wiſſende und wollende Idee

iſt der Geiſt. Die logiſche Idee iſt als gedachte die vom Geiſt gedachte. Der Geiſt iſt das Erſte und Letzte.

Wenn es den Anſchein haben kann, als hätte ich den Begriff der Idee nicht richtig abgeleitet, weil ich dem Begriff nicht erſt noch wieder, wie Hegel, eine Sphäre der Aeußerlichkeit gebe, die er gleichſam erſt bezwingen muß, um ſich zur Idee zu machen, und wenn man alſo die Ableitung der Realität des Begriffs vermiſſen könnte, ſo wiederhole ich, daß die Schwierigkeit hierbei in dem Begriffe ſelbſt liegt, als allgemeiner ideelles, als einzelner reelles Subject und damit zugleich Object zu ſein.

Analogie des geſchichtlichen Verlaufs der Philoſophie mit den Momenten der logiſchen Idee als Metaphyſik, Logik und Ideologie.

Michelet gibt recht viel auf die Parallele zwiſchen der ſyſtematiſchen Folge der logiſchen Kategorieen und zwiſchen den Epochen der Geſchichte der Philoſophie. Ich bin in dieſem Betracht nicht ganz ſo gläubig, wie er. Stelle ich mich aber auf dieſen Geſichtspunct, ſo kann man, wie ich in meiner Logik I, 102, angedeutet habe, eine Beſtätigung in ihr finden, daß Metaphyſik, Logik und Ideologie einander zu folgen pflegen, obwohl man ſolche Conſtruction mit großer Vorſicht cum grano salis behandeln muß. Aber es iſt nicht zu leugnen, daß bei den Griechen von Thales bis Anaxagoras die metaphyſiſchen Abſtractionen herrſchen, bevor es zu den logiſchen Unterſuchungen kommt. Die Jonier fangen mit dem Sein an, das ſie zunächſt im chemiſchen Proceß des Waſſers, des Feuers, der Luft erblicken. Die Pythagoreer kommen zur Zahl, Empedokles zum Maaß, die Eleaten zur Einheit der Subſtanz, Herakleitos zur Dialektik des Weſens, Anaxagoras zum Nus als immanentem Zweckbegriff, Sokrates zur Definition des Begriffs, die Sophiſten zur formalen Syllogiſtik, Plato zum Begriff der Idee als Princip, Ariſtoteles zur Methode, die Neuplatoniker zum Syſtem.

In der chriſtlichen Philoſophie ſehen wir die theologiſche Gnoſis von den apoſtoliſchen Vätern bis auf Scotus Erigena

mit lauter metaphyſiſchen Problemen von Einheit und Unterſchied, Urſache und Wirkung, Zweck und Mittel beſchäftigt. Scotus Erigena ſchließt dieſe Epoche mit einer optimiſtiſchen Teleologie. Es folgt die ſcholaſtiſche Epoche, die ſich im Kampf der Realiſten und Nominaliſten ganz um die logiſchen Begriffe drehet, bis der Deutſche Nicolaus von Cuſa und der Neapolitaner Giordano Bruno den faſt verloren gegangenen oder nur in abſtruſer Theoſophie feſtgehaltenen Begriff der Idee wieder erwecken.

Dann ſehen wir innerhalb der modernen Philoſophie bei den Subſtantialitätsphiloſophen abermals die Metaphyſik vorwalten, bei Carteſius die Subſtanz im Unterſchiede von ſich ſelbſt, bei Spinoza die Einheit der Subſtanz als Urſache ihrer ſelbſt, bei Leibniz die ſubſtantielle Individualität als Finalcauſalität, bis mit der Wolffſchen Schule ſich ein neuer Scholaſticismus über ganz Deutſchland und darüber hinaus ausdehnt. Gegen dieſen logiſchen Formalismus tritt Kant wieder mit dem Begriff der Idee auf. Er ſtellt ſie, wenn auch zuerſt mit ſchüchterner Behutſamkeit, doch als Princip auf und bahnt den Weg zu ihrer Methode und Syſtematik, indem er ſowohl von der Kunſt methodiſcher Behandlung als von der Größe und Schönheit wiſſenſchaftlicher Architektonik in Deutſcher Sprache die erſten unſterblichen Beiſpiele durch ſeine Kritiken gab. Die Methode cultivirte dann Fichte weiter in ſeiner Wiſſenſchaftslehre mit der Conſtruction der Theſe, Antitheſe und Syntheſe. Schelling ſchritt mit Kühnheit weiter zum Ausbau des Syſtems fort, indem er der Geiſtesphiloſophie die Naturphiloſophie coordinirte, bis Hegel in rieſenhaften Dimenſionen Princip, Methode und Syſtem mit einer ſo noch nie dageweſenen Vollſtändigkeit und logiſchen Präciſion zuſammenfaßte.

In welchem Sinn ich den mir gemachten Vorwurf des Neokantianismus mit Freuden annehmen würde.

Meine Gegner haben erklärt, ich ſei zu Kant, ja unter Kant heruntergeſunken. Sie glauben, mir mit dieſer Degradation

den ärgſten Schimpf anzuthun, weil ſie mit jenem Urtheil mich für einen Menſchen erklären, für welchen die ganze Entwicklung der Deutſchen Philoſophie ſeit Kant gar nicht dageweſen. Ich halte dies Urtheil ſo ſehr für einen Irrthum, daß ich im Gegentheil von mir die Meinung hege, an dem Fortſchritt der Philoſophie zu arbeiten. Aber ich würde dies Urtheil, das mich auf's Tiefſte demüthigen ſoll, mit Freuden begrüßen, wenn man unter dem Prädicat Kantianismus folgende Eigenſchaften verſtünde:

1) das Beſtreben, klar und verſtändlich und doch nicht platt und langweilig zu ſchreiben;

2) das Beſtreben, überall den ſittlichen Ernſt zu bewahren, ohne doch dem Scherze gram zu ſein;

3) das Beſtreben, in der Kritik der Begriffe von unerbittlicher Verſtändigkeit zu ſein, ohne doch das abſolute Recht der Vernunft zu verkennen;

4) auch die politiſchen und religiöſen Begriffe von der ſtrengſten Kritik vor dem Forum der Vernunft nicht auszuſchließen, ohne doch die Ehrfurcht vor dem Staat und der Religion überhaupt vermiſſen zu laſſen;

5) die apriorischen Begriffe, welche der Natur und Geſchichte angehören, ſtets durch die umfaſſendſte und ſorgſamſte Erfahrung zu controliren, ohne deshalb in einen Serviliſmus gegen die Empirie zu verfallen;

6) endlich, die durch die Wiſſenſchaft und durch eine vernünftige Erziehung ſich immer weiter ausbreitende Heilighaltung der Pflicht und des Rechts als den ſittlichen Fortſchritt anzuſehen, in welchem alle Völker und Individuen, wie ſie ſonſt auch in Staatsform, Glaubensſatzung und Philoſophie auseinandergehen, ſich vereinigen können, ſollen und müſſen.

Unter dieſen Bedingungen, in denen, wie ich glaube, das, was der Kantianismus Geſundes, Schönes und Begeiſterndes hat, kurz zuſammengefaßt iſt, würde ich es mir zur höchſten Ehre ſchätzen, ein Kantianer zu heißen, falls man finden ſollte, daß ich ein Menſchenalter hindurch, welches auf Kant's Lehrſtuhl zu ſitzen die Huld des Geſchickes mich ſchon gewürdigt hat, un-

abläſſig und nach allen Richtungen hin bemüht geweſen bin, jene Bedingungen zu erfüllen.

Schluß.

Doch nun ſei es der Vertheidigung genug. Sie iſt eine Nothwehr, da ich keinen Vertheidiger habe. Meine Gegner erwarte ich nicht, durch das Geſagte zu überzeugen und für ſie habe ich inſofern gar nicht geſchrieben, aber meiner Arbeit und dem Publicum glaubte ich dieſe Apologie ſchuldig zu ſein. Schon vor zwei Decennien fürchtete Michelet, daß ich hier in Königsberg, in „der ultima Thule Europäiſcher Civiliſation von der rohen Denkart der benachbarten Sarmaten angeſteckt ſein könnte" und jetzt iſt er geneigt, mich für einen Hyperboräer zu halten, deſſen Geiſt, wie er verſichert, von den ſchweren Nebeln des Kimmeriſchen Königsberger Klima's ſchon ganz umnachtet ſei. Berlin liegt zwar auch nicht im ſonnenfrohen Italien, aber dem Berliner muß es doch ſchon ganz ſo erſcheinen, wie uns Königsbergern Sibirien. Da muß ich mich denn wohl aufmachen und mein Licht ſelber auf den Scheffel ſtecken, dem Publicum den Beweis zu führen, daß ich nicht in naiver Bewußtloſigkeit Hegel's großes Werk verunſtaltet und zerſtört, ſondern daß ich es in der That kraft der Nöthigung objectiver Schwierigkeiten nach Hegel's eigenen Principien mit vollkommenem Bewußtſein fortzubilden unternommen habe. Daß die Hegelſche Logik ganz und gar ſo bleiben könnte, wie er ſie hinterlaſſen, iſt ein Wahn des unkritiſchen Dogmatismus. Wäre nun dieſer Verſuch auch ein Irrthum, ſo könnte er ſich doch vielleicht das Verdienſt erwerben, daß die fortſchreitende Reform am zweckmäßigſten an ihn anknüpfte, weil er nicht nur, wie unzählige Male geſchehen, eine negative Kritik übt, ſondern die Wiſſenſchaft zugleich poſitiv fortzubauen trachtet.

Königsberg, den 26. October 1861.

Karl Rosenkranz.

Nachwort.

Ich benutze die Gelegenheit, mich von einer Sorge einigermaßen zu entlasten, die mich schon lange bedrückt. Es haben sich in meine Logik viele Druckfehler eingeschlichen.

Vom ersten Theil habe ich den ärgsten S. 80, 6 v. Unten: Religionsbegriffe statt Reflexionsbegriffe, in der Vorrede zur Anzeige gebracht. Vom zweiten Theil habe ich ein Verzeichniß derer, die mir aufgestoßen waren, angehängt. Ich habe jedoch noch weitere entdeckt und unter ihnen höchst unangenehme, die ich hier aufzuführen mir erlaube.

Theil I.

S. 30 Z. 4 v. unten lies statt einbürgen, einbürgern.
„ 119 „ 14 v. oben lies statt liegt, singt.
„ 121 „ 15 v. u. lies statt Negative, Negation.
„ 159 „ 7 v. u. „ „ Phenoment, Phenomene.
„ 187 „ 13 v. o. „ „ steigender, steigernder.
„ 263 „ 8 v. u. „ „ chartisch, chaotisch.
„ 288 „ 12 v. u. „ „ Capitels, Capitells.
„ 319 „ 8 v. u. „ „ das Wesen, des Wesens.
„ 330 „ 18 v. u. „ „ dem, dann.
„ 381 „ 12 v. u. setze hinter blos, nicht.
„ 442 „ 15 v. u. lies statt Jebro, Jebbo.
„ 442 „ 18 v. u. „ „ Carbacas, Carracas.
„ 457 „ 1 v. o. „ „ subtilsten, sutilsten.
„ 470 „ 3 v. o. „ „ calog, causa.
„ 479 „ 16 v. u. „ „ Quores, Quorra.
„ 480 „ 16 v. u. „ „ Benar, Benni.

Theil II.

S. 43 Z. 6 v. u. lies statt uns, aus.
„ 68 „ 2 v. o. „ „ Es, das Thier.
„ 90 „ 17 v. o. setze hinter beigelegt, werden.
„ 101 „ 15 v. o. lies statt Urtheilsform, Urtheilsformen.
„ 114 „ 12 v. o. „ „ wenn, nennen.
„ 115 „ 3 v. o. „ „ daß, das.
„ 115 „ 6 v. u. „ „ ein, eine.
„ 150 „ 17 v. o. „ „ γραφεσι, γραφεῖ.
„ 168 „ 17 v. o. „ „ Sein, Sinn
„ 172 „ 9 v. o. setze hinter jener, an dem.
„ 172 „ 11 v. o. lies statt ab, ab.
„ 174 „ 16 v. u. „ „ soll, sollen.
„ 182 „ 8 v. u. „ „ Realität, Relativität.
„ 182 „ 5 v. u. „ „ seinen, ihren.
„ 185 „ 10 v. o. „ „ compobit, competit.
„ 194 „ 10 v. o. „ „ ein, eine.
„ 219 „ 14 v. o. „ „ phisische, physische.
„ 221 „ 2 v. o. „ „ erklärt, verklärt.
„ 218 „ 2 v. o. „ „ Subject, Object.
„ 274 „ 8 v. u. „ „ nun, nur.
„ 298 „ 14 v. o. „ „ Sauculittionsl, Sauculetiform
„ 316 „ 9 v. o. „ „ ausdehnt, ausgedehnt.
„ 320 „ 12 v. u. setze hinter Maria, nicht.

Druck der Universitäts- Buch- und Steindruckerei von C. J. Dalkowski.